
فلسفه اسلامی
و اصول
دیالک تیک
جعفر سبحانی


بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه اسلامی و اصول دیالکتیک

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی (دام ظله)

ناشر چاپی:

امید

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فلسفه اسلامی و اصول دیالک‌تیک

مشخصات کتاب

سرشناسه : سبحانی تبریزی جعفر، ۱۳۰۸ –

عنوان و نام پدیدآور : فلسفه اسلامی و اصول دیالك‌تیك/ نگارش جعفر سبحانی.

مشخصات نشر : قم: امید [۱۳].

مشخصات ظاهری : ۳۳۴ ص.

شابک : ۱۶۵ ریال

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : اسلام و ماتریالیسم

موضوع : فلسفه و اسلام

رده بندی کنگره : BP۲۳۲/۲/س۲۵ف۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۱۴

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۷۳۵۰۷

مقدمه چاپ اوّل

بسم الله الرحمن الرحیم مقدمه چاپ اوّل

در بهار آزادی کشور عزیز ایران، که غل و زنجیر از دست و پای مطبوعات گشوده شد،و هر نوع محدودیت و تنگ نظری وسانسور در نشر افکار و مکاتب علمی و فلسفی و سیاسی از میان رفت ـ در این فصل آزادی ـ متفکران و نویسندگان کشور با داشتن عقاید گوناگون، توانستند با آزادی کامل، افکار و عقاید خود را از طریق قلم و بیان به نسل نو ایرانی معرفی بنمایند، نسلی که سالیان درازی عادت کرده بود که غالباً به تبلیغاتی گوش فرا دهد ویا کتابی را بخواند که حافظ منافع امپریالیزم غرب، در کشور باشد. در این میان گروهی از مترجمان و نویسندگان، به نشر افکار مارکس پرداخته و نشریات فراوانی در اختیار نسل جوان نهاده اند. بُعد فلسفی مارکس، از چهار اصل به نام اصول دیالك تیك که یادگار فیلسوف آلمانی «هگل» است تجاوز نمی کند، در حالی که خود هگل نیز مبتکر و پایه گذار این اصول نیست. آنان که از فلسفه غنّی ووسیع اسلامی با ابعاد گسترده ای که در این مورد

-------------------- ۶ صفحه

دارد آگاهند، می دانند که تمام این اصول در فلسفه اسلامی به صورت بسیار دقیق و علمی، مورد نقّادی قرا رگرفته است. در این کتاب که تقدیم خوانندگان گرامی می گردد، مقایسه ای میان اصول دیالك تیك و آرای فلاسفه اسلامی در مورد این چهار اصل انجام گرفته و به صورت سی فصل به ارباب فضل و کمال به ویژه پژوهشگران فلسفه تقدیم می گردد، و انتظار می رود که در مراکز آموزشی و محافل علمی، مورد توجه قرار گیرد. روش نگارش به صورت تطبیقی است تا برتری یکی از دو مکتب بر دیگری روشن گردد. جعفر سبحانی ۲۰/۳/۱۳۵۸

مقدمه چاپ دوم

۷ صفحه بسم الله الرحمن الرحیم مقدمه چاپ دوم

فروپاشـی نظام کمونیسم، از دید صاحب نظران امری چندان غیر مترقبه و دور از انتظار نبود، بلکه مغایرت و تضاد آشـکار اصول این نظـام، بـا خواسـتها و نیازهـای فطری بشـر، پیشـاپیش از وقوع چنین آینـده ناگواری! خبر می داد. زیرا: ۱. نظـام کمونیسم، بـا الهام از آموزه های مارکس، بر اصل «کار به انـدازه توان، برداشت به مقدار نیاز» اسـتوار بود. حال آن که این اصل، مسلماً بر خلاف طبع و فطرت انسانهاست، چه بر اساس آن، گویی انسان حیوانی ملحوظ شـده که به مقدار نیاز به وی علوفه می دهند، و تا سر حد توان از وی کـار می کشـند! در صورتی که انسـان یـک موجود آگـاه و مختـار است و هرگز نمی توان وی را در ردیف حیوانـات قرار داد. بـدیهی است که این گونه برخورد، روح ابـداع و ابتکار را در افراد نابغه و متفکر می کشد، و انگیزه تلاش برای تولید بیشتر وبهتر را نیز در سـایرین نـابود می سازد. چه، با خود می گوینـد: حال که با دیگران از مزایا و امکانات یکسانی برخورداریم، چه وجهی دارد که تلاش فکری یا عملی بیشتری را انجام دهیم؟! از این روی، تجدید نظر طلبان در اصول مارکسیسم، به مرور برای

----------------- ۸ صفحه

مخترعـان و نوابغ خصوصـیتها و مزایـایی قائـل شدنـد که گذشـته از مخالفت با یکی از اصول مسـلم این مکتب، خود امری اختلاف انگیز و تبعیض نـاروا بود. ۲. کمونیسم بر اسـاس الغـای مالکیت اسـتوار است، در حالیکه مالکیت، یک اصل فطری بوده و هر فردی بـالفطره خود را مالـک درآمـدهای طبیعی خویش می دانـد. حتی انسانهـایی هم که در آغـاز خلقت در جنگـل یـا اطراف دریـا می زیسـتند نسبت به محصول شـکار یـا دسـتچین خویش، خود را اولی و احق از دیگران می شـمردند. طبعاً در رژیم اتحاد شوروی نیز الغـای مـالکیت به صورت کلی و مطلق آن، امکـان پـذیر نبود و از این روی تجدیـد نظر طلبان با تقسیم مالکیت به انواع گوناگون، مـالکیت شخصـی افراد (بر فرش و خـانه و عصا و عینک و دیگر لوازم ضـروری زنـدگی) را تصویب کرده و متقابلاً مالکیت بخش خصوصـی (بردرآمـدهای افزون از نیـاز زنـدگی) را ملغی شـمردند، که خود این امر سـبب شـد سـطح تولیـد در بخش کشاورزی و صنعت پـایین آیـد. همچنین، تجدیـد نظر طلبـان زمینهـا را به دو قسم دولتی و خصوصـی تقسـیم کرده،بخشـی را به خود کشاورزان واگـذار کردنـد تا درآمـد آن از خود کشاورزان ولی درآمد زمینهای دولتی، مخصوص دولت باشد و این امر نیز سـبب شد که کار کشاورز در بخش مربوط به خود، حاصل و درآمـدی چند برابر داشـته باشد. ۳. مارکسـیسم، گذشته از اشتراک در اموال، زن را نیز کالایی مشترک و متاعی عام در دست همگان می پنداشت وباالقای این مطلب که مقولاتی: چون غیرت و تقیدات جنسی وتعصبات ناموسـی، رسوبات ذهنی وروانی نظام سرمایه داری و مالکیت خصوصی! است، تحت عناوینی چون «عشق آزاد»! و امثال آن، در پی حذف عنصر حیا و عفاف از متن زندگی بشر بود. امّا این

----------------- ۹ صفحه

اصل، آنچنان زننـده و خلاف فطرت ـ و اجرای آن مایه ایجاد مفاسـد بسـیار ـ بود که سـران کمونیسم از همان اوایل امر ناچار شدند آن را نادیده بگیرند وروی آن اصراری نورزند! ۴. نظام کمونیسم، نه تنها از جهات فوق الذکر، خلاف فطرت و خواسته های درونی انسانهـا عمـل می کرد، بلکه از حیث مبـارزه بـا مـذهب و غریزه خـداجویی ومعنویت طلبی، نیز معـارضه و منـازعه ای بیهوده بـا طبع خـداجوی انسانها داشت و چنانکه دیدیم موج «تبلیغات» ۷۷ ساله آن نظام، که «آهن» و «آتش» را نیز پشـتوانه خود داشت،نتوانسـت ریشه اعتقـاد به خـدا و دین را در نهـاد توده های آن کشور بسوزانـد و نهایتاً این نظام کمونیسم بود که از هم فرو پاشـید. تناقض در بهره منـدی از رفـاه و امکانـات زنـدگی میـان امثـال مارشالهـا بـا طبقـات عادی و پایین جامعه، خود نشانه دیگری از نادرستی اصول مارکسـیسم بـود. گـویی زنـدگی مرفه وکاخهـای کـذایی از آن سـران کمونیسم ومقامـات بلنـد پـایه حزب بود، وبـدبختیها و احیـاناً بیکاریها از آن توده ها! این علل و نظایر آن سبب شد که اختلاسها، رشوه گیریها، نابسامانیها و... نارضایتیها روز به روز اوج بیشتری گیرد و ارکـان نظام به طور روز افزون سـستی پـذیرد. مقایسه ای کوچک میان برلین شـرقی و غربی ـ که اولی به اصـطلاح در قلمرو

نظام سوسیالیسم قرار داشت، و دومی جزو اردوگاه سرمایه داری شناخته می شد ـ گویای بسی نکات تواند بود. در طول اشغال برلین توسط ارتش سرخ روزی نبود که گروهی از این کشور به برلین غربی نگریزند، درحالی که عکس این مطلب، جز در جاسوسان برلین شرقی دیده نشد! زمانی که دیوار مشهور برلین فرو ریخت، موج جمعیت از سمت شرق بود که به غرب

---------------- ۱۰ صفحه

هجوم آور شد. نامه تاریخی رهبر انقلاب اسلامی ایران ، امام خمینی (قدس سره) به گورباچف(صدر هیئت رئیسه حزب کمونیست شوروی) مبنی بر این که«از این پس، مارکسیسم را باید در موزه ها جستجو کرد» و یک ایدئولوژی کهنه و فرسوده و فاقد اعتبار نگاشت، ـ در عین اهمیّت ـ یک غیب گویی پیامبرانه نبود، بلکه پیش بینی آگاهانه وحساب شده بزرگمردی بود که صدای شکسته شدن استخوانهای پوسیده آن نظام را، از ورای چهره بزک کرده و پر زرق وبرق آن می شنید و دلسوزانه پیشاپیش هشدار می داد. چنان که، پیروزی انقلاب کبیر اسلامی بر رژیم وابسته و تا بن دندان مسلح پهلوی، و ستیز سازش ناپذیر آن با جهانخواران غرب و شرق، خود خط بطلانی بر این سخن کارل مارکس بود که دین را «افیون توده ها»! و آلت دست سرمایه داران برای تحمیق ملتها! می شمرد و غافل یا متغافل از آن بود که اگر فی المثل در اروپا، واتیکان، وردست و همکار استعمارگران است، در ایران اسلامی، روحانیت شیعه، منبع لا یزال قیام برای آزادی و نجات انسانها، و نابودی ظالمان وستمگران است. کتاب حاضر که اینک با ویرایش و پرداختی نو به خامه طبع سپرده می شود، برای نخستین بار در حدود بیست سال پیش یعنی زمانی که پرچم کمونیسم در اتحاد شوروی و اقمار آن در اهتزاز،و بازار بحثهای آن در محیطهای روشنفکری کشورمان بسیار داغ بود، به رشته تألیف درآمده و تقدیم نسل جوان گردید. بدان امید که با کاستیها و ایرادات اصول منطق دیالک تیک آشنا شده و ضمناً دریابند که در فلسفه اسلامی این اصول به صورتی کاملاً بهتر و دقیقتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، و به قول شاعر:

---------------- ۱۱ صفحه سالها دل طلب جام جم از ما می کرد *** آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می کرد

خوشبختانه، برخی از کسانی که بعداً از هواداری این مکتب روی برگردانده و اظهار ندامت کردند اعتراف نمودند که تحت تأثیر این کتاب قرار گرفته اند و حتی تئوریسین مشهور حزب توده ایران، احسان طبری، در سخنرانی رسمی خویش ـ که از سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش شد ـ تصریح کرد که آثار فلسفی و کلامی اینجانب از جمله آثاری بوده که مایه روشنی و بازگشت وی به دامن اسلام وانقلاب اسلامی گردید. آگاهان از مسایل فکری و فرهنگی، نیک می دانند که فروپاشی کمونیسم از نظر اقتصادی و سیاسی، لزوماً به معنی پاکسازی کامل اذهان از رسوبات فکری فلسفی این مکتب نبوده و در گوشه وکنار هنوز هم هستند کسانی که، مستقیم یا غیر مستقیم، تحت تأثیر آموزه های مارکسیسم قرار داشته و احیاناً آن را در پوشش مسایل اسلامی مطرح می سازند از این جهت ضروری دیده شد که کتاب حاضر نیز، با ویرایشی تازه، مجدداً زیور طبع ونشر یابد. جعفر سبحانی قم ـ مؤسسه امام صادق (علیه السلام) ۲۰/۱۰/۷۸

---------------- ۱۲ صفحه ---------------- ۱۳ صفحه

فصل اول: مسائل فلسفی را از مسائل علمی باز شناسیم

مسائل فلسفی را از مسائل علمی باز شناسیم

کاوش تطبیقی یا به اصطلاح امروز «بحث مقایسه ای»، در حکم رویارویی مکاتب موجود با یکدیگر است، تا در سایه تطابق و مقایسه، نقاط قوت یا ضعف هر یک از آنها روشن گردد، و این تلاش علمی یکی از مطمئن ترین راهها برای شناخت حقیقت از مجاز، و آب از سراب است. در قرون درخشان تمدن اسلامی این گونه بحث و کاوش بسیار رایج بود. مثلاً فقیهان اسلام، در تحلیل مسائل فقهی، آرا و عقاید پیشوایان مذاهب فقهی اسلامی را با ذکر مدارک نقل می کردند وسپس درباره آنها به نقد و بررسی می

پرداختند. هم اکنون نیز این روش در حوزه های علمی شیعه تا حدی رواج دارد، و محققان اسلامی در هر رشته ای که بحث و گفتگو می کنند به آراء و عقاید مخالف توجه کامل دارند تا آنجا که «فقه تطبیقی»، و به اصطلاح عربی: «فقه مقارن»، یکی از رایج ترین مباحث در حوزه های علمی اسلامی است. به علت اهمیتی که این نوع از بحثها دارد، نگارنده در بحثهای مربوط به قرآن که در حقیقت برهان رسالت و نبوت پیامبر گرامی اسلام است از طریق

------------------ صفحه ۱۴

بحث «تطبیقی» و «مقایسه ای» وارد شده و در تجزیه و تحلیل قصص قرآن، مضامین این بخش از قرآن را با تورات وانجیل مقایسه کرده و نتایج درخشانی از این مقایسه گرفته است.(۱) در برهه حساس کنونی نیز که جامعه اسلامی ما با یک رشته مکتبهای نوظهور روبرو شده است، مکتبهایی که می خواهند پایه بسیاری ازمسائل اسلامی را متزلزل سازند وبا بینشهای سطحی وعامیانه می کوشند اکثریت کارگران وکشاورزان را به خود جلب کنند، بهترین وسیله برای روشنگری نسل جوان، بحث تطبیقی ومقایسه ای میان اسلام و این گونه مکتبهاست تا روشن گردد که فلاسفه اسلامی از قرنها پیش چگونه اصولی را طرح ریزی کرده اند که هم اکنون نیز می تواند از سنگرهای عقیده اسلامی، با صلابت تمام، پاسداری کند. با توجه به این که فلسفه شاخص در میان الهیون، فلسفه اسلامی است و فلسفه رایج در میان مادیها نیز فلسفه مارکسیسم، چه بهتر در این رساله، مقایسه ای میان این دو فلسفه به میان آید، وبا بینشی عمیق و دور از هر نوع تعصب، میان دو مکتب داوری گردد. فلسفه مارکس یکی از فلسفه های رایج امروز است که بر اساس مادیگری و این که «هستی مساوی با ماده و انرژی است» استوار می باشد. مارکسیسم، بر پایه اعتقاد به اصل مزبور، با تمام مکتبهای مادی جهان که از دوران یونان باستان تاکنون جسته و گریخته خود را نشان داده اند، همفکر است، ولی مکتب فلسفی وی از ویژگی خاصی برخوردار است که آن را از دیگر مکتبهای مادی ممتاز می سازد. این ویژگی همان «دیالکتیکی» بودن آن است که در

----

۱ . به کتاب برهان رسالت، صفحات ۷۲۱ـ ۴۷۱، مراجعه شود.

------------------ صفحه ۱۵

فصل چهارم این کتاب، ویژگی یا ویژگیهای آن به گونه ای روشن بیان خواهد شد. پیش از آن که به بیان ویژگیهای فلسفه الهی و فلسفه مادی و نیز ویژگیهای فلسفه مارکس از میان دیگر مکتبهای مادی بپردازیم، لازم است به گونه ای فشرده در باره حقیقت فلسفه و جهان بینی فلسفی، و تفاوت آن با علم و جهان بینی علمی، بحث و گفتگو کنیم تا مرز بین این دو نوع جهان بینی و مسایل مشخص هر یک، واضح وروشن گردد. ۱. فلسفه چیست؟

فلسفه، متعهد بحث در باب کلی ترین قوانین مربوط به جهان و انسان، یا به تعبیری بهتر و صحیحتر، مربوط به وجود و هستی است، قوانینی که اظهار نظر درباره آنها، از عهده علوم بیرون بوده و هیچ علمی، به لحاظ محدودیت موضوع خویش، نمی تواند درباره آنها اظهار نظر کند. در جهان بینی انسان، یک رشته مسائلی وجود دارد که هیچ علمی، به علت محدود بودن قلمرو بحث آن، نمی تواند درباره آن تصمیم بگیرد یا اظهار نظر کند، تنها فلسفه است که به اعتبار دید کلی ووسیعی که دارد، می تواند به این رشته از مسائل پاسخ گوید. به تعبیر روشنتر: در جهان هستی، موجودات گوناگونی یافت می شود که پژوهش درباره هر کدام از آنها، علم خاصی را به وجود می آورد: مثلاً«فیزیک» درباره خواص ظاهری ماده و «شیمی» درباره عوارض درونی آن، «فیزیولوژی» درباره شیوه کار اندام موجودات زنده ، و «بسیکولوژی» درباره خصوصیات روانی بحث می کند و این گونه بحثها و کاوشگریها را علم می نامند.

------------------ صفحه ۱۶

علم«جامعه شناسی»، علم وسیع و گسترده ای است که حاوی رشته های گوناگون می باشد، مانند: جامعه شناسی اقتصادی، جامعه شناسی سیاسی، جامعه شناسی تربیتی و... ولی مع الوصف این علم فراخ دامن، در کاوشهای خود، گامی فراتر از موضوع خود، به نام «جوامع انسانی»، بر نمی دارد. «روانشناسی» نیز مانند «جامعه شناسی» شعب مختلفی دارد: روانشناسی عمومی، روانشناسی کودک، روانشناسی جوان، روانشناسی مدیریت و غیره. در عین حال هیچ روانشناسی در بحث و بررسی خود، از موضوع این علم ـ روان انسان ـ خارج نمی گردد. فلسفه، «کل شناسی» است،و هر علمی از علوم «جزء شناسی ;»وحتی با تحصیل کلیه رشته های علوم، از بیولوژی وفیزیولوژی و فیزیک و شیمی، نیز باز احکام فلسفی به دست نمی آید، و نیاز انسان به فلسفه باقی است. چه، آگاهی از احکام اجزای جهان آفرینش ما را از آگاهی به احکام کل این مجموعه بی نیاز نمی سازد، زیرا ممکن است مجموع جهان، ویژگی مخصوصی داشته باشد که این ویژگی در هیچ یک از اجزای آن نباشد، همچنانکه آگاهی از فرمول شیمیایی و تک تک اجزای یک محلول، ما را از بررسی اثر خاص خود آن مرکب بی نیاز نمی سازد. ازینروی برای شناخت جهان یا اصل هستی، آگاهی خاصی لازم است که تمام هستی و جهان را دربرگیرد وقوانین کلی هستی را روشن سازد، و این کار فقط بر عهده فلسفه است. خلاصه کنیم: در کاوشهای علمی، صرفاً جزئی از جهان را مورد بحث قرار می دهیم، ولی در چشم انداز ما یک رشته مسائلی است که پاسخ مثبت و یا

------------------ صفحه ۱۷

منفی به آنها پایه بسیاری از مسائل اعتقادی و ایدئولوژیک ما را تشکیل می دهد و این مسائل به علت کلیت و عمومیتی که دارند، در هیچ علمی مطرح نبوده و هیچیک از علوم قادر به پاسخگویی به آنها نیست. بحث درباره این نوع از مسائل، یک نوع جهان بینی یا هستی شناسی فلسفی است، در صورتی که بحثهای مربوط به یک موجود از موجودات جهان، جهان بینی علمی است و هیچ یک ما را از دیگری بی نیاز نمی سازد. به برخی از این مسائل کلی اشاره می کنیم: ۱. آیا وجود و هستی مساوی با ماده است و غیر از ماده و انرژی در جهان چیزی نیست، یا اینکه هستی بر دو بخش است: بخشی از آن مادی است و بخشی دیگر مادی نبوده و از آثار ماده پیراسته است؟ ۲. آیا هر پدیده ای نیاز به علت دارد(قانون علیت و معلولیت)؟ ۳. جهان از کجا آمده و به کجا می رود؟ ۴. آیا جهان، اول و آخر دارد، یا ندارد؟ ۵. آیا برای مجموع جهان، مکانی هست یا نه؟ ۶. آیا نظام آفرینش نظامی بدیع و زیبا است و در آن زشتی و کجی وجود ندارد، یا پوچ و نازیباست؟ ۷. آیا موجود، معدوم و معدوم، موجود می شود، وموجودی که معدوم شد بار دیگر امکان اعاده حیات را دارد یا نه؟ ۸. آیا پس از حیات دنیوی، حیات دیگری وجود دارد یا نه؟ ۹. آیا جهان در برابر کارهای نیک و بد انسان واکنش نشان می دهد یا نه؟

------------------ صفحه ۱۸

۱۰. آیا مجموع جهان سراپا زنده و آگاه، و بینا و شنوا است، یا آنکه مجموع جهان مرده و فاقد هرگونه شعور می باشد ووجود انسان آگاه و یا جاندار در آن، جنبه استثنایی دارد؟ ۱۱. آیا مجموع جهان، موجودی واحد بوده و از وحدت حقیقی برخوردار است، یا شامل یک رشته موجودات پراکنده است که از سر تصادف در کنار هم قرار گرفته اند؟ ۱۲. تقسیم موجود به «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» چگونه است؟ این مسائل و مشابه آنها، که کلی ترین مسائل مربوط به هستی شناسی را تشکیل می دهد، در هیچ علمی مطرح نبوده وهیچ یک از علوم را یارای پاسخ دادن به آنها نیست. علوم و مباحث علمی، از جنبه های گوناگونی محدودیت دارند و به علت همین محدودیتها، امکان ورود به اقیانوس بیکرانه این مباحث برای آنها وجود ندارد. شرح و توضیح این محدودیت، موضوع گفتار آتی ماست.

------------------ صفحه ۱۹

فصل دوم: محدودیتهای سه گانه علوم

محدودیتهای سه گانه علوم

اکنون که با مشخصات جهان بینی فلسفی آشنا شدیم، لازم است درباره مشخصات جهان بینی علمی نیز توضیحاتی بدهیم. به طور کلی، علوم، از محدودیتهایی برخوردارند که ذیلاً- بیان می گردد: الف: محدودیت علوم از نظر موضوع بحث هر علمی پیرامون موضوع خاصی سخن می گوید و آثار آن را کشف می کند به عبارت دیگر، هر یک از علوم، درباره احکام و خواص موضوع بسیار محدودی بحث و بررسی می کند و چنانچه مسئله ای از محدوده موضوع مورد بحث آن علوم بیرون باشد هیچ یک از آنها قادر به بحث و گفتگو درباره آن نیست. مثلاً علم زیست شناسی، نمی تواند درباره فشار گاز یا احکام هرمها نظر دهد، زیرا این نوع بحثها از موضوع مورد بحث آن علم که بحث و بررسی درباره شرایط زندگی جانداران است خارج است، در صورتی که فلسفه گرفتار چنین محدودیتی در موضوع نبوده و مجموع هستی را مورد بحث قرار می دهد ومی خواهد کلی ترین قوانین مربوط به هستی را به دست آورد.

------------------ ۲۰ صفحه

درست است که قوانین علوم نیز کلی بوده و آنچه در فیزیک و شیمی وریاضیات ثابت می شود همگی قوانین کلی است، ولی قوانین کلی آنها مربوط به موضوعی است که مورد نظر آن علم قرار دارد و هرگز به دیگر موضوعات ارتباطی ندارد، مثلاً احکام مثلثات و احکام مربوط به موضوعات هندسی هر چند از کلیت و عمومیت برخوردار است ولی مربوط به موضوع خاصی است که موضوع علم را تشکیل می دهد.(۱) در این صورت باید گفت مسائل فلسفی، کلی ترین قوانین مربوط به هستی و به عبارت دیگر انسان و جهان است، در صورتی که مسائل علوم یک رشته قوانین کلی مربوط به موضوعاتی محدود و معین است. ب: محدودیت علوم از نظر ابزار

جهان بینی علمی از نظر ابزار تحقیق نیز، محدودیت خاصی دارد، زیرا علم از راه فرضیه و آزمون پیش می رود. هر دانشمندی در تفسیر واقعیت پدیده ای، نخست فرضیه ای را مطرح ساخته واین فرضیه به صورت یک تئوری در ذهن وی نقش می بندد، سپس آن را در بوته تجربه و آزمایش قرار می دهد. اگر تجربه و آزمایش، آن را تأیید کند تا زمان پیدایش فرضیه جامعتری که آزمون نیز آن را تأیید کند، مورد پذیرش محافل علمی قرار می گیرد. روی این بیان، مرز مسائل علمی و فلسفه مشخص گشته و انسان با دو نوع جهان بینی آشنا می شود: جهان بینی علمی، و جهان بینی فلسفی.

----

۱ . آری، گاهی یک علم از مسلمات علم دیگر بهره می برد، مثلاً دانشمند روانشناس ازعلم زیست شناسی و امور مربوط به ژنها استفاده می کند. امّا باید توجه داشت که استفاده ازعلمی، غیر از بحث درباره موضوع آن علم است.

------------------ ۲۱ صفحه

جهان بینی علمی، جزء شناسی است نه کل شناسی. علم درباره موضوعی که جزئی از جهان است بحث می کند و ما را به خصوصیات آن آشنا می نماید، در حالی که فلسفه در باره کل جهان و هستی بحث می کند و ما را به وضع و قیافه مجموع دستگاه آفرینش آشنا می سازد. ابزار علم، از حیث انحصار به تجربه و آزمون، بسیار محدود بوده و هرگز درباره مسائلی که از قلمرو تجربه و آزمون حسی بیرون است (و قبلاً نمونه هایی از آنها را یادآور شدیم) نمی تواند نظر دهد ویکی از دو طرف احتمال را تعیین کند، امّا فلسفه به علت گستردگی که در ابزار شناخت دارد در باب اینگونه مسائل، نظر می دهد. ج: علم از قاطعیت برخوردار نیست

در این جا فرق سومی نیز میان علم و فلسفه وجود دارد، و آن این که پذیرش بسیاری از فرضیه ها و آزمونها جنبه موقتی دارد ولذا نمی توان نتایج آنها را به عنوان نظریات قطعی تلقی کرد، زیرا همگی شاهدیم که هر روز فرضیه ای جایگزین فرضیه دیگر گشته

وبسیاری از تئوریها تحولات جزئی یا اساسی می یابند. اما مسائل کلی فلسفی از قاطعیت خاصی برخوردار است که می تواند تکیه گاه ثابتی برای عقیده ها و ایدئولوژیها قرار گیرد. به عبارت روشنتر، فرضیه های علمی نوعاً به عنوان نظریات موقت پذیرفته می شوند وجوامع علمی هر چند تا زمان بروز فرضیه کاملتر، با آنها به صورت فرمولهای علمی رفتار می کنند، ولی گویی همگی چشم به این دوخته اند که تئوریهای دیگری جایگزین این فرضیه ها گردد. به عکس، در نظریات فلسفی چنین انتظاری نیست و هر فیلسوفی نظر خود را به صورت یک نظریه کاملاً

---------------- ۲۲ صفحه

قطعی وپایدار بیان می کند. البته معنی قاطعیت این نیست که افکار فلسفی خطاپذیر نیست،ولی فیلسوف در عین اعتقاد به امکان خطا در استنتاجات فلسفی خویش، در نظریات خود قاطع است و در انتظار بروز نظریات و مکتبهای دیگر نیست. لیکن چون اندیشه انسانی در حال تکامل بوده و بشر پیوسته در حال تکاپو است که قوانین حاکم بر هستی را کشف کند، ازینروی فلسفه نیز بسان سایر علوم در گردونه تکامل قرار دارد، تا آنجا که فلسفه یونانی هنگام انتقال به مجامع اسلامی حاوی دویست مسئله بود ولی بر اثر مساعی فلاسفه اسلامی به هفتصد مسئله بالغ گردید.(۱) چنانکه، اگر می گوییم علوم از قاطعیت برخوردار نیست، مقصود آن دسته از کاوشها وبحثهای علمی است که هنوز به صورت تئوری مطرح می شوند، والاّ ـ آن قسمت از علوم که از قلمرو بحث و کاوش خارج شده و در قلمرو قوانین قطعی قرار گرفته است ـ مانند قوانین ریاضی و هندسی ـ در صف ادراکات و علوم قطعی بشر قرار می گیرند.(۲) از آنچه گفتیم، تفاوت جهان بینی فلسفی باجهان بینی علمی کاملاً روشن می گردد: در جهان بینی فلسفی، کلی ترین قوانین مربوط به هستی و جهان که هیچ علمی عهده دار پاسخگویی به آنها نیست مورد بررسی قرار می گیرد، در حالی که در جهان بینی علمی، جزئی از جهان، و احکام موضوع مشخصی تحت بررسی قرار می گیرد و جهان از زاویه بسیار محدودی، مطالعه می شود.

---

۱ . رساله استاد علامه طباطبائی، در کنگره صدر المتألهین. ۲ . درباره جهان بینی فلسفی وجهان بینی علمی، و مرز مسائل این دو، به کتابهای زیر مراجعه کنید: اسفار: ۱/۲۳ـ ۳۴، شرح منظومه: ص ۲۰۰، روش رئالیسم: صص ۲ـ ۱۸، هستی شناسی: صص ۱۱ـ ۳۱.

---------------- ۲۳ صفحه

ولی باید توجه داشت که هیچ یک از دو جهان بینی ما را از دیگری غنی و بی نیاز نمی سازد، زیرا جهان بینی فلسفی ما را به کلی ترین قوانین هستی آشنا می سازد، در صورتی که آگاهی از این کلیات، به ما شناخت نسبت به امور جزئی نمی دهد و ما در شناختن جماد و نبات وجاندار نیاز به شناخت علمی داریم که تمام جزئیات آنها را برای ما روشن سازد. متقابلاً، شناخت علمی و یا جهان بینی علمی ما را به کلیترین قوانین هستی، که پشتوانه شرایع الهی و ایدئولوژیهای بشری است، رهنمون نمی شود و عقاید دینی و ایدئولوژیک حتماً باید از یک پشتوانه فلسفی برخوردار باشد.(۱) فلسفه و نتایج علوم

هیچ فلسفه ای،اعم از الهی و مادی، نمی تواند نتایج علوم را انکار کرده و به رد آنها برخیزد، زیرا فلسفه و علم به مثابه دو کاوشگرند که در دوسنگر متفاوت قرار دارند، و هر کدام می خواهند بخشی خاص از نیازها و مشکلات انسان را پاسخ بگوید. لذا وجهی ندارد که یکی به تکذیب دیگری برخیزد، و نیز هیچ کدام نباید به حریم دیگری تجاوز کند و در باره مسئله ای که ابزار تجزیه و تحلیل آن را ندارد، نظر دهد. مارکسیستها می کوشند فلسفه مادی را تنها فلسفه ای معرفی کنند که

---

۱ . برای رفع اشتباه،تذکر این نکته ضروری است که: گاهی لفظ «فلسفه» به معنی آگاهی از علل شیء مشخص ویا آثار وفواید آن به کار می رود مثلاًـ می گویند: «فلسفه تاریخ» به معنی قوانین عمومی تکامل تاریخ و یا می گویند: «فلسفه احکام» یعنی فواید

وآثاری که در عمل به احکام الهی نهفته است. مفهوم فلسفه ای که در این موارد به کار می رود، از مورد بحث ما بیرون است.

حقایق علمی را می پذیرد و قوانین حاکم بر پدیده های جهان و فعل وانفعالات آنها را تصدیق می کند، و از این رهگذر می خواهند فلسفه الهی را به علت اعتقاد به خدای خالق و آفریننده، ضد علم معرفی کنند! زیرا به زعم آنها پس از شناختن علل و اسباب مادی جهان، دیگر برای نظریه «آفرینش» پدیده ها و وابستگیهای آنها به اراده خالق، جایی باقی نمی ماند. حقیقت این است که مارکسیستها، با این گونه تعریف وتوصیف از مکتب خود، و انتقاد از مکتب الهی، مشت خود را باز کرده و مرتکب دو نوع مغالطه می شوند: ۱. مسائل فلسفی، ارتباطی به مسائل علمی که بر پایه تجربه و آزمایش استوار است ندارد، و مسائل علمی هرگونه حل شود تأثیری در مسائل هستی شناسی ندارد. مثلاً۔ نظریه «ترانسفورمیسم» (تحول انواع) یا «فیکسیسم»(ثبات انواع)تأثیری در پاسخگویی به مسائل فلسفی ندارد، خواه شما بگویید که اسب از روز نخست اسب بوده و خواه بگویید که اسب در بدو امر چیز دیگری بوده و بعداً به این صورت متحول شده است، هر دو نظریه در برابر مسائل کلی فلسفی (که نمونه هایی از آن را قبلاً برشمردیم) یکسان است. نیز اگر در مواردی، فلسفه بتواند از نتایج مسلم علوم کمک بگیردو به کمک علمی یک قانون فلسفی بسازد ، در این بهره گیری، فلسفه های الهی ومادی تفاوتی با یکدیگر ندارند هرچند این گونه موارد نادر بوده و کم اتفاق می افتد. ۲. اختلاف مکاتب الهی و مادی، برای این نیست که آیا قوانین مادی واسباب طبیعی بر جهان حکومت می کند یا اینکه تمام پدیده ها وگردش امور جهان، مخلوق مستقیم اراده الهی است؟ زیرا هر دوگروه، به علل مادی و

اسباب طبیعی ایمان دارند. اختلاف این دومکتب ناشی از این مسئله است که آیا جهان طبیعت با تمام خصوصیات و ویژگیهای خود، به موجودی ماورای ماده وابستگی دارد و دستگاه آفرینش، مخلوق قدرتی بالاتر وبرتر از خود هست، یا نیست؟ به طور مسلم، وابستگی وعدم وابستگی جهان به چنین قدرتی را نمی توان با اسلوب تجربی ثابت کرد، زیرا تجربیات کمّی وریاضی ناتوانتر از آن است که چنین وابستگی را ثابت یا نفی کند، و پاسخ این گونه مسائل بر عهده فلسفه است نه علم. حقیقت این است که مادّیگرایان درباره موجودات ماورای طبیعت باید «سکوت کنند» نه اینکه آن را «نفی کنند» ولی متأسفانه می بینیم که آنان از حریم بحث خود خارج شده، به جای سکوت، به انکار و ردّ آن می پردازند. آن هم به بهانه اینکه جهان ماورای محسوس نیست وما با ابزار حس و تجربه آن را درک نمی کنیم! مثل اینکه بگوییم چون میزان گرسنگی را نمی توان در ترازوهای عادی کشید یا با خط کشهای هندسی اندازه گیری کرد، پس چیزی به نام گرسنگی وجود ندارد! ازینروی، به منظور پرهیز از این گونه اشتباهات و مغالطه ها، لازم است کمی پیرامون ویژگیهای دو مکتب الهی ومادی سخن بگوییم و هر چند به علت ضیق مجال، فرصت بیان تمام ویژگیهای آن دو مکتب نیست، دست کم به شاخصترین ویژگیهای آن دو اشاره کنیم.

فصل سوم: ویژگیهای مکاتب مادی

با برخی از ویژگیهای ادیان (۱) الهی و مکاتب مادی آشنا شویم

مکتبهای مادی در برابر شرایع الهی قرار گرفته اند، و مبانی عمیق نظری این دو با یکدیگر خصومت آشتی ناپذیری دارند. حکمت الهی معتقد است که جهان خروشان هستی، مخلوق و آفریده خدای دانا و توانایی است که ماده جهان را روی نظام علت و معلول، و این که هر پدیده ای در دل طبیعت، علت طبیعی دارد و مجموع آن مخلوق خدا است، آفریده است و به آن، آنچنان قدرت و نیرو بخشیده است که در طول زمان تحولاتی را بپذیرد و متکامل گردد. از نظر فلاسفه الهی، جهان آغازی دارد و پایانی، و انسان وجهان برای هدفی آفریده شده اند، در حالی که تمامی مکتبهای مادی، در این مسائل (جز نظام علت ومعلول) با این مکتب در دو

قطب مخالف قرار گرفته اند. اینک به ویژگیهای کلیه مکتبهای مادی که در حقیقت، قدر مشترک

---

۱ . از به کار بردن لفظ «ادیان» پوزش می طلبم، چون دین الهی، یک دین است و بس و اختلاف در شریعت است، ولی چون مخاطب های این کتاب با این لفظ آشنایی دارند،ناگزیر از استعمال آن شدیم.

---------------- صفحه ۲۷

آنهاست، اشاره می کنیم: ویژگی های مشترک مکاتب مادّی

۱. هستی با مادّه مساوی است

مکتبهای مادی، وجود و هستی را با ماده وصورت منبسط آن «انرژی»، مساوی و برابر دانسته و می گویند: در جهانِ عینیت و تحقق، جز ماده چیزی وجود ندارد، و هر چیز غیر مادی در نظر آنان با عدم و پوچی مساوی است. اگر این گروه را مادی و مادیگرا می گویند، مقصود این است که در نظر آنان فقط ماده اصالت دارد و بس، و موجود غیر مادی اندیشه و پنداری بیش نیست. اندیشه نفی هر نوع موجود غیر مادی، چیزی نیست که صرفاً در سه قرن اخیر عنوان شده باشد، بلکه اصولاً مکتبهای مادی در هر عصری، روی این اصل استوار بوده اند وحتی در میان فلاسفه یونان باستان گویا عناصر بسیار معدودی، به این اندیشه گرایش داشته اند. ولی باید توجه داشت که در تمام نوشته های مربوط به این مکتب یک دلیل هم نمی توان بر نفی موجود غیر مادی یافت، بلکه غالباً این گروه اشتباه خود را از دو راه توجیه می کنند: ۱. «نیافتن» را گواه بر «نبودن» می گیرند ویکی از خطاهای رایج و مشهور در میان این گروه همین اصل بی اساس است که «عدم الوجدان» را گواه بر «عدم الوجود» و به تعبیر روشنتر: نیافتن را دلیل بر نبودن می گیرند! ۲. اساس داوریهای این گروه را ، تجربه و آزمایش تشکیل می دهد و هر چیزی که تجربه حسی از عهده آن برنیاید در نظر آنان، با عدم مساوی است.

---------------- صفحه ۲۸

آنان ، در حقیقت، جهان بینی فلسفی را با جهان بینی علمی اشتباه کرده اند، در حالی که ابزار جهان بینی فلسفی، وسیعتر از تجربه و آزمایش است. این علم است که فقط بر تجربه و آزمایش تکیه می کند، نه فلسفه.فلسفه مسائلی را مطرح می کند که هرگز نمی توان درباره آنها، از طریق ابزار علمی (آزمایش) داوری کرد، و یکی از آن مسائل، تقسیم وجود به مادی ومجرد است، که علم با ابزار محدود خود، نمی تواند آن را «اثبات» و یا «نفی» کند. اصولاً آزمایش و آزمایشگر و آزمایشگاه، درباره بود و نبود چیزی می تواند قضاوت کند که واقعیت و حقیقت آن شیء، با ابزار علمی، سنخیت و مناسبت داشته باشد، ولی هرگاه حقیقت چیزی که در پی تشخیص بود و نبود آن هستیم، به گونه ای باشد که بر فرض تحقق داشتن، تشخیص آن به وسیله آزمایشگاه امکان پذیر نیست، در چنین صورت آزمایشگاه نمی تواند درباره وجود و عدم آن قضاوت کند. ماهیت موجود غیر مادی، که از ماده و انرژی، و تجزیه و تقسیم پیراسته است و بیرون از حوزه لمس و رؤیت و مشاهده مادی قرار دارد، به گونه ای است که با آزمایشگاه تناسبی ندارد که فرد کاوشگر، خود آن شیء را مشاهده کند. آن کس که می گوید تا روح آدمی را زیر چاقوی تشریح مشاهده نکنم باور نمی کنم! و یا چون در جهان هستی با ابزار رؤیت مادی، خدا و فرشته را نمی بینم به آنان ایمان نمی آورم، متفلسف عوام زده ای است که می خواهد همه چیز را با حواس ظاهری لمس کند و با ابزار محدود، هستی نامحدود را درک نماید.

---------------- صفحه ۲۹

این گروه اگر بخواهند با واقعیتهای بیشتر آشنا شوند، باید سر از برف بیرون آورند، و با براهین و دلایل محکم فلسفی پیرامون انقسام وجود و هستی به مادی ومجرد آشنا گردند، و سرانجام از تقسیم هستی به مجرد و مادی، که ابزار دیگری غیر از آزمون داشته و این گروه از آن غافل و بی خبرند آگاهیهای بیشتری به دست آورند.(۱) ۲. جهان مخلوق تصادف است!

کتـاب هستی، به عقیـده فیلسوف الهی، مخلوق خـدای دانـا و توانایی است که تمام حروف و سـطور آن، با اراده حکیمانه او نوشـته شـده است. برای این کتـاب آغازی است که به خـدا منتهی می گردد، و مرحله پایانی است که با قیام رسـتاخیز فرا می رسـد. اما در نظر یک فرد مادی، جهان هستی بسان کتابی است که اول و آخر آن افتاده باشـد، نه آغاز آن معلوم است و نه پایان آن، و اگر نظام وناموسی نیز بر آن حکومت می کند، این نظام از روی اتفاق و تصادف! ایجاد شده و به مرور زمان بر اثر انفجار ماده نخست، بدون دخـالت قـدرت بالا‌تری، به این صورت درآمـده است. مـا فعلاً‌ به این نکته کار نـداریم که آیا تصادف و انفجار ماده نخستین، می توانـد حتی یـک میلیـاردم نظم کنونی جهـان را بیافرینـد یا اینکه نظم هدفـدار شـگفت انگیز جهان، گواه بر مـداخله عقلی بزرگ و قـدرتی سترگ می باشـد؟ نیز در پی پاسخ گویی به این سؤال نیستیم که، آیـا مـاده حـادث است یا قـدیم؟ اگر حادث است، پـدید آرنده آن کیست، واگر قدیم است چگونه از قدمت ماده

---

۱ . برای آگاهی بیشتر از هستی های غیر مادی به کتاب شناخت صفات خدا، صفحات۱۳۶ـ ۱۵۰ مراجعه نمایید.

--- ۳۰ صفحه

وحشت نمی کننـد، امّا هر موقع گفته می شود که این جهان مخلوق خـدای قـدیم است، فوراً می گوینـد: «قانون علیت صد در صـد محترم است و تخصـیص بردار نیست و طبـق آن بایـد هر موجـودی علتی داشـته باشـد، پس علت وجود خـدا چیست و آفریننـده او کیست؟! در صورتی که خـدا وماده جهـان (بر فرض قـدیم بودن) در این سؤال مشترک و یکسان می باشـند. بنابراین چگونه قـدیم بودن ماده را می پذیرنـد، ولی در قـدمت خدا شک وتردید می کنند؟!(۱) آری ما فعلاً کار به این گونه سؤالات نـداریم وهـدف ما طرح عقاید طرفین و ارائه مشخصات دو مکتب است. ۳. برای جهان و خلقت انسان هدفی نیست!

از دیگر ویژ‌گیهـای مکتبهای مادیگری این است که برای جهان، وخلقت انسان، هر نوع هـدفی را نفی می کنـد. اعتقاد به هدفـداری جهان از شاخه های اعتقاد به خدای دانا و توانا است که با اراده حکیمانه خود، جهان و انسان را

---

۱ . راسـل، فیلسوف مشـهور انگلیسـی، نخست الهی بود، ولی به علت همین پنـدار، به مـادیگری گرایش پیـدا کرد. اودر کتاب «چرا مسیحی نیستم» پیرامون این پندار چنین آورده است: اگر بگوییم جهان خدایی دارد، در این صورت باید قانون علیت را بشکنیم، در صورتی که قانون علیت قابل شکستن ویا تخصیص بردار نیست. زیرا اگر بگوییم جهان خدایی دارد در این صورت باید به موجودی بـدون علت، معتقـد گردیم و چنین اعتقـادی در حکم شکسـتن قـانون (علیت) است. این فیلسوف با تمام زیرکی، با گرایش خود به مـادیگری ازبـاران به زیر نـاودان پنـاه برده است،زیرا این سؤال عینـاً برای مکتب مـادیگری نیزمطرح است و ما چنانچه ماده را قـدیم بـدانیم در این صورت به موجودی معتقد شدیم که خالق و آفریننده ای ندارد. ودر هر حال، الهی ومادی برای رهایی از دور باطل و تسلسل محال، باید به یک موجود قدیم بالذات که نیازی به آفریننده ندارد، معتقد شوند.

--- ۳۱ صفحه

آفریـده است. اگر در صـفحه هستی، چنین خـالق و آفریننـده ای نباشـد و فقـط انفجار ماده نخستین و تصادفهای پیاپی که از هر نوع شعور و ادراک پیراسته است، نقش آفرینشگری را بر عهـده داشته باشـد، در این صـورت، سؤال از اینکه جهـان وانسـان برای چه آفریده شده اند کاملاً غلط ومنتفی خواهد بود، امّا در مکتب الهی که جهان آفرینشگری مانند خدای دانا و توانا وحکیم دارد، طرح چنین سؤالی کاملاً مورد دارد، و قطعاً برای هستی، هـدف و غرضـی در کار است. البته معنی هدفداری خلقت این نیست که خداوند به آفریـدن جهان نیازی داشـته و از این طریق، از خود رفع نیاز کرده است و به عبارت کوتاهتر: رفع نیاز از خدای آفرینشـگر نیست، بلکه رفع نیاز از، مخلوق و سوق دادن او به کمال ممکن است. ۴. هیچ نوع مراقبت و حسابی در کار جهان وجود ندارد

بر اساس جهان بینی مادی، هستی، کور و کر است وچشم بینا و گوش شنوایی در آن وجود نـدارد. برای اعمال نیک و بد انسان در متن خلقت، حساب وکتابی در کـار نیست، وجهان ماده در برابر اعمال انسان، هیـچ نوع واکنش از خود نشان نمی دهـد. امّا بر پایه جهان بینی الهی، همه ذرات جهان، اعم از جانـدار و غیر جانـدار، هم از علم وشـعور ویژه ای آگاهند و هم خالق جهان، برای ضـبط اعمال انسان، حساب و کتابی باز کرده است. ۵. جهان فقط علت مادی دارد

همگی می دانیم دانشمندان الهی، برای هر پدیده مادی چهار علت معرفی می کنند که با در نظر گرفتن مجموع این علل، تحقق اشیا در خارج

---------------- ۳۲ صفحه

ضرورت پیـدا می کنـد. این چهار علت عبارتند از: ۱. علت مـادی، ماننـد چوب برای ساختن در وپنجره وصـندلی. ۲. علت صوری، مانند اشکالی که پنجره و در وصـندلی به آن صورت ساخته می شوند. ۳. علت فاعلی، ماننـد درودگر که سازنده درهای مورد نظر است. ۴. علت غـایی، یعنی مقصودی که این درهـا برای تـأمین آن ساخته می شود. البته این مثال به نوعی می توانـد معرف این علل چهارگانه باشد و گرنه واقعیت علل چهارگانه در آفریدن انواعی مانند انسان و... بالاتر از آن است که این مثال معرف آن است. در این مثال علت فاعلی در حقیقت پدیـد آرنـده صورت است در حالی که علت فاعلی در مجموع جهان، پدیـد آرنده، ماده و صورت است. مادیهـا برای جهـان، جز یک علت و آن هم علت مادی، قائل نیسـتند ویکی از بارزترین نقاط اختلاف دو مکتب الهی و مادی در همین امر نهفته است. جهان از نظر مادیین نه علت فاعلی دارد که به همه پدیده ها تحت شرایط و عوامل طبیعی وجود بخشد، ونه علت غایی دارد که جهان برای هـدفی آفریـده شده باشد، بلکه از نظر این گروه، جهان بسان کتابی است که از دو طرف آن، اوراق و صـفحات بسیاری افتاده و مبدأ و م آل آن مجهول است، زیرا از نظر مادیها، بشر نه از آغاز جهان خبر دارد ونه از پایان آن. مادیها از میان علل چهارگانه فوق، فقط روی علت مادی تکیه می کننـد ومی گوینـد که خود ماده توانایی خودسازی دارد و به قول مادیها «جهانی که

---------------- ۳۳ صفحه

خویشـتن را خلق می کنـد، دیگر نیـازی به خـالق نـدارد». مـارکس اعلام می دارد «تناسل خود او، تنها طریقه عملی رد نظریه خلقت است».(۱) نیز می گویـد: به وسیله ژئوگنوزی، یعنی علمی که تشکیل زمین و تکوین آن را همچون یک پدیده تناسل خود به خود شرح می دهد ضربه محکمی بر مفهوم (خلقت) الهی وارد آمد.(۲) اساس مکتب مادی این است که علت مادی، تنها عامل پیدایش پدیـده هـا اسـت و در مـاده خصـیصه حرکت به سـوی تکامـل هست. پس از ظهـور منطـق دیالکتیـک و ائتلاـف اضـداد، طرز تفکر مـادیگری این شـد که شـیء در سـایه تضـادی که در درون آن حکمفرمـاست، خـود به خود به سوی تکامـل حرکت می کنـد و به صورت موجودات متکامل در می آید وسلسله علل ومعالیل از همین راه شروع می شود. ما در بحث علت و معلول، مسئله لزوم علت فـاعلی را مطرح کرده و ثـابت خواهیم نمود که ماده پست تر از آن است که قـدرت خودسازی را داشـته باشـد. مادیها، از میان علل چهارگانه، علت صوری را نیز می پذیرنـد، البته نه به آن معنی که فلاسـفه اسـلامی به آن معتقدنـد. علت صوری در فلسـفه اسـلامی همان واقعیت خارجی فصل است که به انسان تحقق می بخشـد و تمام آثار و خواص انسان مربوط به اوست و در نتیجه، افعال انسان از آن صورت جوهری نوع، و انفعالات وی از آن ماده نوع

----

۱ . مارکس و مارکسیسم، ص ۲۹. ۲ . مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴۱.

---------------- ۳۴ صفحه

است، و خود نوع، مرکب از دوچیز می باشد. در حالی که علت صوری به این معنی مورد نظر آنان نیست، بلکه از نظر آنان، افعال و

انفعالات و خواص و آثار ماده، معلول ترکیب شیمیایی ماده است و آنها مجموع آثار و خواص را که یک رشته آثار عرضی است علت صوری می نامند. نتیجه اینکه، مادیین از میان علل چهارگانه فقط به یک علت، آن هم علت مادی، اعتقاد دارند. اینها ویژگیهای مکتبهای مادی بود. مهم این نیست که از ویژگیهای دو مکتب آگاه گردیم، بلکه مهم این است که در ارزیابی خود از مسیر حق و حقیقت منحرف نگردیم وپیراهن کهنه تعصب را از تن بیرون کنیم وحقیقت را دریابیم. اکنون که با اصول مشترک مکاتب مادی آشنا شدیم لازم است که با خصوصیات و ویژگیهای مکتب دیالکتیک نیز، که شاخه ای از مکتب مادیگری بوده و سرو صدای زیادی در عصر ما ایجاد کرده است، آشنا شویم. ولی قبلاً لازم است که برای روشنتر شدن بحث، معانی الفاظ «دیالکتیک» ، «متافیزیک» و «ایده آلیسم» را فرا گیریم.

----------------- ۳۵ صفحه

فصل چهارم: کاربردهای سه گانه متافیزیک

با معانی گوناگون الفاظ: «متافیزیک، دیالکتیک، ایده آلیسم» آشنا شویم

تطور در لغت،ویا به عبارت اصطلاحی تر، نقل یک لفظ از معنایی به معنای دیگر در فرهنگهای جهان امر رایج و معمولی است. چه بسا لفظی در زمانی معنی خاصی دارد، سپس به مناسبتهایی در معنی دیگری به کار می رود، به گونه ای که معنی دوم با معنی نخست و اصیل، فاصله زیادی پیدامی کند. اتفاقاً الفاظ یاد شده در عنوان بحث، مشمول همین قانون «تطور» می باشند. در این زمینه،بحث خود را از معانی مختلف متافیزیک شروع می کنیم که به مرور زمان سه معنی پیدا کرده است: ۱. معنی اول «متافیزیک» نخستین معنی این لفظ در یونان باستان همان قوانین کلی هستی شناسی بوده که در فلسفه اسلامی به آن «امور عامه» و «فلسفه اولی» و«الهیات به معنی اعم» (که درباره احکام مطلق وجود بحث می کند) می گویند در مبحث امور عامه، اصل وجود مورد بحث ودقت قرار می گیرد و هدف از آن، هستی

----------------- ۳۶ صفحه

شناسی به معنی وسیع لفظ است، یعنی هستی، اعم از واجب و ممکن، علت ومعلول، مجرد ومادی، قوه وفعل، واحد وکثیر ، و.... چرا این مباحث «متافیزیک» نامیده شد؟

نظریه معروف در این مورد آن است که این گونه مباحث در کتاب «ارسطو» پس ازمباحث مربوط به طبیعت قرار گرفته بود، از این جهت این مباحث را«متافیزیک» خوانده اند. توضیح اینکه، لفظ «متافیزیک» که مرکب از لفظ «متا» به معنی «مابعد» و «فیزیک» به معنی «طبیعت» است، یعنی «مابعد الطبیعه» می باشد. هنگامی که «اندرونیکلوس» رودسیایی، که از مشائیان قرن اول قبل از میلاد بود، به تدوین کامل آثار ارسطو همت گماشت، در مجموعه آثار ارسطو، کتاب «مابعد الطبیعه» وی را بعد از رساله های مربوط به «طبیعت» قرار داد. «مابعد الطبیعه» در اصل، کتاب مدونی نبود که به صورت منظم ومرتب نگاشته شده باشد، بلکه مجموع چندین تقریر درسی بود که ارسطو در زمانهای مختلف ایراد کرده بود و بر مجموع آنها عنوان مشخصی ننهاده بود. «اندرونیکلوس» چون عنوان مناسبی برای آنها نیافت، آنها را مابعد الطبیعه(آنچه بعد از کتاب طبیعت قرار دارد) نامید واصطلاح مابعد الطبیعه از همین جا به وجود آمد. در این جا احتمال دیگری نیز وجود دارد که با مراجعه به کتاب «شفا»ی بوعلی ودیگر کتب فلسفی به نظر، صحیح تر می رسد و آن این است که بگوییم: علت اینکه به این قسم از مباحث فلسفی، «مابعد الطبیعه» گفته شده

----------------- ۳۷ صفحه

نه از این نظر بوده است که در تنظیم مباحث ارسطو، این بخش پس از بخش مربوط به طبیعت قرار گرفته بود و تنها یک صناعت تنظیم باعث شده است که این مباحث برای خود نام «مابعد الطبیعه» بگیرد، بلکه مباحث مربوط به امور عامه و مسائل مربوط به

وجود و هستی را می توان از دو نظر مطالعه کرد: ۱. ازنظر تعلیم و آموزش. ۲. از نظر واقعیت خارجی. شکی نیست که از نظر آموزش، نخست باید علوم مربوط به طبیعت را فرا گرفت زیرا الفت انسان با مسائل محسوس وتجربی، بیش از انس او با مسائل فکری ونظری است. برای ایجاد سهولت در امر آموزش، باید قبلاً علوم تجربی وحسی راتدریس کرد وسپس به این علم کلی و نظری پرداخت. از این نظر، شاگردان مکتب مشاء در تدریس و تألیف، نخست به تدریس مسائل علوم طبیعی می پرداختند و بعد به مسائل نظری مشغول می شدند،و اگر مباحث مربوط به فلسفه را مابعد الطبیعه می گفتند، به این علت بود که از نظر آموزش، ترتیب یادگیری آنها پس از فراگیری علوم طبیعی است. امّا از نظر واقعیت، رتبه این علم بر تمام علوم مقدم است، زیرا علوم طبیعی تماماً پیرامون موضوعات و موجودات خاصی سخن می گویند، مثلاً علم حساب در باب عدد، وعلم هندسه در زمینه مقدار سخن می گوید، در حالی که فلسفه اولی درباره احکام اصل وجود و هستی (اعم از واجب و ممکن، مادی و مجرد، علت و معلول و...) سخن می گوید و «وجود مطلق»، مقدم بر «وجود مقید» است.

------------------ ۳۸ صفحه

شیخ الرئیس در کتاب «شفا» به این نکته به طور روشن اشاره دارد: «معنی اینکه این علم، پس از طبیعت این است که علم مزبور نسبت به ما، در رتبه بعد از طبیعت قرار گرفته است، زیرا نخستین چیزی که ما مشاهده می کنیم همان وجود طبیعی است، ولی شایسته این علم آن است که بگوییم وی مقدم بر علوم طبیعی قرار دارد، چه، مجموع مباحث این علم، مربوط به چیزی است که ذاتاً پیش از طبیعت است.(۱) به هر روی، وجه تسمیه و رمز نامگذاری این علم به «مابعد الطبیعه» ، چه آن چیزی باشد که تاریخ نویسان فلسفه گفته اند یا آنچه ما از کتاب شفا استظهار کردیم، یک نکته مسلم است و آن اینکه، مقصود از لفظ (متافیزیک) مباحث کلی فلسفی است که پایه تمام علوم و دانشهای بشری قرار دارد و به تعبیری دیگر: «متافیزیک» ارسطو همان امور عامه و کلیه مباحث مربوط به هستی شناسی بوده است نه خصوص معارف مربوط به ماورای طبیعت (مانند خدا، روح و...)زیرا، این معنی، معنی دوم واز متافیزیک است که هم اکنون متذکر می شویم: ۲. معنی دوم لفظ «متافیزیک»

در عصر یونان باستان، لفظ متافیزیک، به معنی فلسفه اولی ومباحث مربوط به وجود وهستی شناسی به کار می رفت وتحت این عنوان، درباره احکام

----

۱ . شفاء، بخش الهیات، چاپ ایران، ص ۲۳ فرعی و ۲۸۷ اصلی. اینک متن عبارت شیخ: «ومعنی مابعدَ الطبیعةِ بَعْدیّته بالقیاسِ إلینا فانّ ما نُشاهد الوجود ونتعرّف عن أحواله، نشاهد هذا الوجود الطبیعیّ وأمّا الذی یستحقّ أن یسمّی به هذا العلم إذا اعتبر بذاته فهو أن یقال له علم ما قبل الطبیعهْ لانّ الأمور المبحوثهْ عنها فی هذا العلم هی بالذات وبالعموم قبل الطبیعهْ».

------------------ ۳۹ صفحه

مطلق وجود بحث می شد، ولی به مرور زمان این لفظ معنی دیگری پیدا کرد، وتنها در باب موجودات ماورای طبیعت مانند خدا وروح و فرشتگان به کار رفت و «متافیزیسین» نیز به آن گروه از فلاسفه اطلاق شد که به این امور معتقد باشند. خلاصه آنکه، بر اثر تسامح و اشتباه مترجمان، متافیزیک، که به معنی «مابعد الطبیعه»بود، به معنی «ماوراء الطبیعه» و علم مجردات تفسیر شد و عنوان «متافیزیسین» در مورد فیلسوفان الهی به کار رفت که به عالم مجردات معتقدند. گذشته از این، باید توجه نمود که، به کار بردن لفظ «وراء طبیعت» در موجودات مجرد از ماده خالی از مسامحه نیست، زیرا انسان در نخستین وهله که این لفظ را می شنود، تصور می کند که میان موجودات مجرد از ماده و جهان طبیعت، دیوار ضخیمی قرار دارد که میان این دو جهان فاصله ای به وجود آورده است، تو گویی یک قسمت از موجودات در دل طبیعت، وقسمت دیگر در پشت آن قرار گرفته اند! در صورتی که مقام خدا نسبت به طبیعت، ویا روح نسبت به بدن، چنین نیست، زیرا خدا، هر چند عین طبیعت نیست، امّا خارج از آن هم نیست وبا آن همراه است

و همه جهان قائم به او می باشد، و همچنین است روح نسبت به بدن یا فرشته نسبت به جهان طبیعت، و هیچ کدام از آنها در پشت طبیعت و جهان ماده قرار ندارند بلکه با آن همراه می باشند. ۳. معنی سوم «متافیزیک»
لفظ «متافیزیک» به مرور زمان، تطور دیگری پیدا کرد و در مقابل طرز تفکری به نام تفکر و مکتب «دیالک تیکی» قرار گرفت و به گروهی گفته شد که جهان را در حال سکون مطالعه می کنند و به تحول وحرکت ذاتی اعتقاد ندارند و

------------------ صفحه ۴۰

اگر دم از حرکت هم می زنند مقصود همان حرکت میکانیکی مصنوعی سطحی است که عامل خارجی، نه درونی، سبب تحرک آن می گردد، مانند حرکت عقربه های ساعت. این تطورات سه گانه در معنی لفظ «متافیزیک» سبب شده است که افراد غیر وارد در خواندن متون فلسفی دچار اشتباه گردند، مثلاً «دیالکتسینها» مادیگری قرن هجدهم را مادیگری متافیزیکی توصیف می کنند.(۱) ناآشنایان با تطور مفهوم این لفظ، با خود فکر می کنند که چگونه می تواند یک مادی مثل متافیزیسینها فکر کند، در حالی که این دو گروه در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند. اینجاست که باید به تنظیم واژه نامه ای برای فلسفه همت گماشت و معانی مختلف آنها در ادوار گوناگون تاریخی را توضیح داد تا راهنمای این گونه افراد باشد. مثلاً یادآور شد که مقصود از این لفظ در این مورد، طرز تفکر الهی نیست بلکه مقصود این است که جهان و انسان و جامعه را در حال سکون وسکوت تصور کنیم (بر عکس دیالکتیک که جهان و جامعه را متحرک و متغیر می اندیشد). چون الهیون(البته به زعم هواداران منطق دیالکتیک) جهان را ساکن و آرام می پنداشتند، از این جهت این لفظ کنایه از یک چنین تفکری شده است.(۲)

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۲۲، فصل: ماتریالیسم قرن هجدهم چرا متافیزیکی بود؟ ۲ . در فصل مربوط به حرکت خواهیم گفت که فلاسفه اسلامی، از هزار سال پیش، ماده را متحرک می دانستند و نسبت اعتقاد به سکون به فلاسفه اسلامی تهمتی است بزرگ که مارکسیستها به علل سیاسی و تبلیغاتی از به کارگیری آن پروایی ندارند.

------------------ صفحه ۴۱ معانی دیالك تیك

لفظ دیالکتیک سرگذشت بس درازی دارد که می توان خلاصه آن را چنین بیان کرد: ۱. پیش از دوره سقراط و افلاطون لفظ« دیالك تیك» در مورد شیوه خاصی ازبحث، به کار می رفت که هدف از آن باطل کردن برهان طرف بود به شیوه ای که در اصطلاح ما، به آن «جدل» می گویند. ۲. در دوره سقراط، این لفظ جنبه اثباتی پیدا کرد وسقراط، سلوك عقلی و فکری خود را دیالکتیك نامید (در آینده نحوه سلوك سقراط را، بیان خواهیم کرد). ۳. در عصر (هگل)، موضوع اجتماع ضدین و نقیضین در مفهوم (دیالکتیک) وارد شد، و اگر از «هگل» به عنوان پدر دیالکتیک یاد می شود از آن روست که وی وجود تضاد و تناقض را شرط تکامل فکر وطبیعت دانسته و معتقد است که پیوسته ضدی از ضد دیگر تولید می شود. ۴. در مکتب مارکس، دیالکتیک به معنی حرکت و تحول به کار می رود، یعنی بررسی جهان در حال تغییر وحرکت، و فلسفه دیالکتیکی چیزی جز مطالعه طبیعت وجامعه در حال دگرگونی نیست. درست است که تغییر وحرکت، تنها یکی از اصول مارکسیسم است، ولی به دلیل اهمیتی که این اصل در نشان دادن این مکتب دارد، لفظ دیالکتیک در خصوص این معنی به کار می رود. چنان که« هگلیسم» نیز دارای اصولی است که یکی از آنها، وحدت ضدین ونقیضین است ولی به علت عنایتی که هگل به این اصل داشت در سیستم فلسفی او دیالکتیک تنها به این اصل اطلاق

------------------ صفحه ۴۲

می گشت. معانی ایده آلیسم

کلمه ایده آلیسم نیز به همین سرنوشت مبتلا ـ گردیده و تطوری که در این کلمه رخ داده و مایه اشتباهاتی چند شده است که به

گونه فشرده به آن اشاره می کنیم. الف: معنی اول ایده آلیسم

«ایده» به معنی فکر و اندیشه است و ایده آلیسم مکتبی است که اصالت را از آن ذهن و ذهنیات می داند و ایده آلیست کسی است که ذهنی گرا بوده و از این مکتب پیروی می کند. ایده آلیستهای واقعی گروهی بودند که به واقعیتهای عینی وخارجی جهان (نظیر آسمان و زمین وحیوان و جماد) اعتقاد نداشته و جهان را جز خیال و پنداری بیش نمی دانستند ومی گفتند ما جز به واقعیت وجود خود و به یک رشته صورتهای ذهنی خویش، به چیز دیگری اعتقاد نداریم، و به اصطلاح صد در صد «ذهنی گرا» بودند. آنان مدعی بودند که ما فکر می کنیم آسمان و زمینی هست،و فکرمی کنیم واقعیتی به نام آب و آتش وجود دارد، ولی هرگز نمی دانیم که آیا در خارج از ذهن ما نیز چنین واقعیتهایی وجود دارد یا نه؟ برخی از آنان از این نیز گام فراتر نهاده به انکار و نفی کلیه واقعیتهای خارجی حتی واقعیت وجود خود می پرداختند که در یونان باستان به آنان «سوفسطایی» می گفتند و در دوره رنسانس به نام «سوفیست» معروف شده اند. و شخصیتهایی مانند برکلای انگلیسی (۱۶۸۵ـ ۱۷۵۴) وشوپنهاور آلمانی (۱۷۷۷ـ ۱۸۶۰) وغیره از این

---------------- ۴۳ صفحه

مکتب پیروی کرده اند. گروه سوفسطایی یا «سوفیست» برحسب شدت وضعفی که در انکار واقعیات عینی به خرج می دهند به گروههای مختلف و گوناگون تقسیم شده اند که هر کدام برای خود شیوه وروشی دارد و بیان یکایک روشها و طرز تفکر آنها مایه اطاله سخن است. شیخ الرئیس در شفا و صدر المتألهین در اسفار(۱) این گروه را به گونه ای محاکمه کرده وسرانجام راه علاج را نیز در این دیدند که آنان را عملاً هدایت کنند تا به واقعیتها معترف گردند. مثلاً آنان را بزنند و اگر اعتراض کردند که چراما را می زنید، به آنان گفته شود که زدن و نزدن در نزد شما یکسان است، زیرا شما هر نوع واقعیت را از وجود ضارب و ضرب منکر هستید یا در آنها شک دارید! یا به آنها پیشنهاد گردد که وارد آتش شوند و اگر از ورود به آتش خودداری کردند، به آنها گفته شود آتشی در کار نیست چرا از ورود به آن خودداری می کنید؟! و از این طریق آنان را به واقعیتهای عینی و خارجی، که هر انسان فطرتاً از آنها آگاه است، معتقد ساخت. استاد عالیقدر، علامه طباطبایی دامت برکاته نیز درنوشته ارزشمند خود، «اصول فلسفه وروش رئالیسم» درباره این گروه و طرز تفکر ونحوه هدایت و ارشاد آنها مقاله ای دارند که علاقمندان می توانند به آن مراجعه کنند. بنابراین، یکی از معانی «ایده آلیست»، «ذهنی گرا» است اعم از اینکه شخص منکر واقعیتها باشد ویا در واقعیت آنها شک و تردید ورزد. اکنون که با معنی دوم ایدئالیست آشنا شویم.

----

۱ . اسفار، ج۱، ص ۲۰. فلیس علاجُهم إلاّ أنْ یکلَّفوا بدخولِ النارِ إذ النارُ واللا نارُ واحد ویُضرَبُوا فانّ الألم واللا ألم واحد».

---------------- ۴۴ صفحه معنی دوم ایده آلیسم

واژه ایده آلیست به مرور زمان، معنی اساسی خود را از دست داده و درباره گروهی به کار رفت که به موجودات مجرد از ماده مانند خدا و فرشته و روح معتقدند. این موجودات، با اینکه مادی نبوده و از آثار و خواص ماده پیراسته می باشند، نزد الهی ها واقعیت و عینیت قطعی وخارجی دارند. به دیگر تعبیر: از قبیل ذهن و ذهنی نیستند، بلکه در جهان خارج از ذهن ومحیط اندیشه وجود دارند. ولی از آنجا که مارکسیستها برای آنها واقعیتی بیرون از ذهن و خیال قائل نیستند و آنها را پنداری بیش نمی دانند، از این جهت این طرز تفکر را تفکر ایده آلیستی نامیده اند! این چنین نامگذاری مغلطه ای آشکار بوده و جز تحریف حقیقت و بیرون راندن رقیب از صحنه با ترفند تبلیغاتی، هدفی را تعقیب نمی کند. مارکسیست می گوید چون من برای موجودی به نام «خدا »و «فرشته»، عینیتی در خارج قائل نیستم وواقعیت آنها را جز پنداری ذهنی و خیالی نمی دانم، پس چه بهتر که این گروه را ایده آلیست بنامم! یا ماتریالیسم دیالکتیک، و یا ایده آلیسم!

بازیگری مارکسیسم با این لفظ در این حد توقف نمی یابد بلکه او دائره تهمت را وسیع تر ساخته و تمام گروههایی را که با منطق ماتریالیسم و دیالکتیک مخالفند ایده آلیست می خواند، و اصرار دارد که ثابت کند هر نوع تجزیه و تحلیل فلسفی و تاریخی که بر اساس دیالکتیک نباشد، جنبه ایده

---------------- صفحه ۴۵

آلیستی دارد! به عبارت دیگر: مارکسیستها مدعیند مکتب مارکس یگانه مکتبی است که بر اساس ایمان به عینیت و واقعیتهای خارجی استوار است، و هر مکتب که با این روش مخالف باشد، خواه مادی باشد وخواه الهی، در راه تشکیک در عینیتهای واقعی و تاریخی گام بر می دارد. ولی باید توجه کرد که مخالفت با مطلق مادّیگری، چه رسد به مادیگری دیالکتیکی، هرگز لزوماً به معنی طرفداری از ایده آلیستها و مخالفت با ایمان و اعتقاد به عینیت اشیا نیست. اینکه مارکسیستها افراد را بر سر دو راهی قرار داده ومی گویند یا باید از طرز تفکر دیالک تیکی پیروی کرد و یا باید به صف ایده آلیستها پیوست، تزویری بیش نیست، زیرا اعتقاد به واقعیاتِ جدا از ذهن در انحصار ماتریالیسم دیالکتیک نبوده و مخالفت با این مکتب لزوماً به معنی تشکیک در عینیتهای خارجی نیست. بلکه می توان ماتریالیست دیالک تیک نبود و در عین حال همچون نوع الهیین، به وجود واقعیات خارجی اعتقاد داشت،و ایده آلیست هم نبود. ایمان به حقایق وحقیقت عینی جامعه و پدیده های تاریخی و هر پدیده ای که در حال حاضر وجود دارد ویا در گذشته وجود داشته است، چیزی نیست که فقط مارکسیستها به آن مؤمن بوده و دیگران منکر آن باشند، بلکه تمام گروههای فلسفی، جز یک فرقه به نام «سوفیست»، به این عینیت اشیای خارجی معتقد بوده و هستند. چیزی که هست ماتریالیستها وجود و هستی را، با ماده و انرژی مساوی می دانند. ولی پیروان مکتب الهی، وجود و هستی را اعم از ماده و انرژی می انگارند. اینک به دو نمونه از مخالفت برخی از مکاتب

---------------- صفحه ۴۶

مادی با مارکسیسم اشاره می کنیم: ۱. مارکسیستها که مکتب آنها شاخه ای ازمکتب مادیگری است، مکتب خود را دیالکتیک می نامند وجهان وجامعه را بر اساس وجود تضاد در درون اشیا و یا تحول جهان وجامعه تفسیر می کنند. در حالیکه مکتبهای دیگر مادی از این روش پیروی نمی کنند. بدیهی است این مخالفت نباید سبب شود که مارکسیستها رقیبان خود را با اینکه به جهان خارج از ذهن ایمان دارند ایده آلیست نامند هر چند به وجود تغییر وحرکت در جهان و جامعه و یا وحدت تضاد در آنها قائل نباشند. زیرا همان طور که یادآور شدیم مقصود از واژه «ایده آلیست» همان گروه «ذهنی گرا» است، در حالیکه گروه مزبور که مخالف مارکسیسم هستند «واقع گرا» می باشند نه ذهنی گرا، ونفی حرکت در فکر و اشیا ویا نفی تضاد سبب نمی شود که گروههای مخالف در صف ایده آلیستها قرار گیرند. ۲. مارکسیستها، تمام اندیشه های انسانی(از قبیل ادبیات، فلسفه، حقوق، وهنر) را تجلی عینیتهای خارجی دانسته و عکس برگردان آنها می شمارند ومی گویند تمام تفکرات انسان از خارج ذات وی ریشه می گیرد وعوامل اقتصادی پایه افکار و عقاید آدمی است: «بگو چه می خوری، تا بگویم چگونه می اندیشی»! در صورتی که گروه دیگر برای اندیشه های بشری و تاریخ او عوامل دیگری را افزون بر نهادهای اقتصادی معرفی می کنند ومعتقدند که ابزار تولید، منحصراً سازنده تاریخ نیست بلکه عوامل دیگری نیز در تاریخ بشر دخالت داشته ومؤثر می باشند که گاه مهمتر از عوامل اقتصادی عمل می کنند. مخالفت با مارکسیسم درباره تفسیر عوامل محرکه تاریخ نباید سبب

---------------- صفحه ۴۷

گردد که مخالفان این مکتب، به ایده آلیستی متهم شوند، زیرا ایمان به حقیقت عینی جهان وتاریخ (به هر عاملی تفسیر گردند)مورد اتفاق همه گروههای فلسفی است. خلاصه هر گروهی که به عینیتهای خارجی، از جهان و جامعه، عقیده راسخ دارد وجهان و رویدادهای تاریخی را، از طریق نظام علت و معلول تفسیر می کند، رئالیست وواقع بین می باشد، هر چند در مسائل دیگر مانند

انحصـار وجود و هستی به مـاده و انرژی، حکومت تضـاد وحرکت بر جـامعه و جهـان، و تفسـیر رویـدادهای تـاریخی از طریق عامل اقتصادی و غیره، با هواداران ماتریالیسم دیالکتیک اختلاف داشته باشد. در تفسـیر مکتبهای فلسفی، تنها یک گروه را که واقعیتهای عینی را انکـار کرده یـا در آن شـک میورزنـد و می گوینـد جهـان خیـال و پنـداری بیش نیست، بایـد اسـتثنا کرد، و دیگر مکتبها را رئالیسم خوانـد هر چنـد در مسائل دیگر با هم اختلاف داشـته باشـند. شـکی نیست که مارکسـیسم در مسائل مربوط به دیالکتیک و غیره مرهون افکار هگل است، و همه این آوازها از اوست، ولی این مکتب به جای قدردانی از افکار این اسـتاد عالیقدر، او را سخت تحقیر می کند (۱)ومی گوید مارکس، دیالکتیک را از هگل گرفت ولی جنبه ایده آلیستی آن را حذف کرد و

---

۱ . به قول آنـدره پی یتر: فلسـفه و مارکس از فلسـفه هگل ریشه می گیرد، و ضـمن اینکه پیروی کاملی است ازروش هگل واکنش قطعی علیه انـدیشه اوست، مارکسـیسم نسبت به هگلیسم ماننـد فرزنـد یـاغی اسـتاد است، و به قول «لاـبروبر»: همچون کودکانی که پرستار خود را کتک می زنند(مارکس و مارکسیسم، ص ۳). ما در بحث تضاد، جنبه ایده آلیستی دیالکتیک را توضیح خواهیم داد.

مخروط دیالکتیک را که بر سـر ایسـتاده بود ، آن را روی پا نشاند! ژرژ پولیستر می نویسد: دیالکتیک به دست فیلسوفی به نام هگل پیشـرفت کرد هگل ایـده آلیست است زیرا وی روح (۱) را مقـدم بر مـاده می پنـدارد. به تصور او تغییرات روحی است که تغییرات مادی را ایجاد می کند، ولی مارکس وانگلس مقام اول را برای ماده قائل شده اند. آنان دیالکتیک استاد را مطالعه کردند و استنباط کردند که این دیالکتیک دارای مباحث صـحیحی است، منتها به صورت وارونه طرح شده است. انگلس می گوید: دیالکتیک هگل روی سـر ایستاده بود، ناچار بایستی آن را روی پا گذاشت. تقصیر (۲)هگل چه بوده که او را ایده آلیست می خوانند؟ تقصیر او این بوده که به خـدا و روح معتقـد بود، و یـا فکر انسـان را معلول وضع خـارج نمی دانست، آیا اعتقاد به خـدا و روح و یا اعتقاد به تأثیر افکـار انسـان در تکامل جامعه، مجوز آن می شود که او را «ایـده آلیست» بنامیم؟! آیا او منکر عینیتهای مادی بود؟ به طور مسـلم نه. آیا او رویـدادهای طبیعی وجامعه را بـدون علت می انگاشت؟ نه. پس چرا او را ایده آلیست می خوانند؟! خلاصه هر گروهی که به واقعیتهـای عینی منهـای ذهن معترف باشـد، بایـد او را در صف رئالیسـتها به شـمار آورد، هر چنـد در دیگر اصول با دیگر مکتبهای فلسـفی مخالف باشـد،و تنها گروهی را باید ایده آلیست خواند که به واقعیتهای خارج مؤمن نیست و به اصـطلاح صد در صد ذهنی گرا باشد یا در واقعیتها شک و تردید ورزد. بر این اساس غیر از سوفیستها و شاخه های این مکتب، احدی

---

۱ . مقصود، خدا است، و بعید است که مقصود روح انسانی باشد. ۲ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۶ـ ۱۳۷.

را نمی توان «ایـده آلیست» به معنی «ذهنی گرا» خوانـد، خواه به حرکت و تضـاد در جهان و جامعه قائل باشـد یا نباشـد، خواه افکار بشـری را متـأثر از خـارج و ناشـی از وضع طبقاتی بدانـد یا افکار را مؤثر در جامعه بینديشـد. اختلاف در این فروع وجزئیات پس از اعتراف به اصـالت واقعیات خارج از ذهن، سـبب نمی شود که این گروههای مؤمن به واقعیت خارجی اشیا را «ایـده آلیست» بنامیم. حال اگر بنا است که برای خود، اصـطلاح خاصـی وضع کنیم یا حریف را به جای ارائه براهین قوی، با ترفنـدهای تبلیغاتی از میـدان بـدر کنیم، مطلب دیگری است. اکنون که بـا ویژگیهـای مکـاتب الهی و مـادی آشـنا شـدیم، لازم است به طور فشـرده با ویژگیهای «فلسفه مارکس» نیز که شاخه ای از فلسفه مادی است آشنا شویم.

فصل پنجم: مارکسیسم در سه بعد فلسفی، تاریخی واقتصادی

مارکسیسم در سه بعد: فلسفی، تاریخی و اقتصادی از ماتریالیسم مکانیکی ـ تا ماتریالیسم دینامیکی خصوصیات ماتریالیسم دیالکتیک

۱. وظیفه فیلسوف، کشف قوانین است

واژه «کاشف» و «مخترع» از دو معنی مختلف حکایت می کنند: یکی (کاشف) که از واقعیت پوشیده پرده برمی دارد ونقشی جز کشف یک راز نهفته چیزی ندارد، ولذا به او کاشف«آشکار کننده» می گویند، در حالی که دیگری (مخترع) چیزی را خلق و ابداع می کند. ازینروی باید «پاستور» را کاشف میکروب، ولی «ادیسون» را مخترع دانست. وظیفه فیلسوف نیز، جز کشف قوانین حاکم بر هستی چیزی نیست، یعنی وی کلی ترین قوانینی را که بر جهان هستی حکومت می کند، به دست می آورد. از این جهت همه فلاسفه جهان خود را کاشفان رازهای کلی می دانند و این مطلب اختصاص به هگل و مارکس ندارد. تحولی را که هگل در فلسفه به وجود آورد این بود که فکر و اندیشه را بر طبیعت عطف نمود، و قوانین حاکم بر طبیعت را بر اندیشه انسانی نیز حاکم دانست، تحولی را نیز که مارکس انجام داد آن بود که قوانین حاکم بر طبیعت و فکر را، بر تاریخ و جامعه نیز

----------------- صفحه ۵۱

حاکم دانست، وجامعه و تاریخ را از لحاظ حرکت و تغییر و دیگر اصول و ضوابط، بر طبیعت و فکر عطف کرد، از همین روست که در پیاده کردن هر یک از اصول چهارگانه دیالکتیک، به طبیعت، و فکر و اندیشه، وجامعه و تاریخ با یک نظر می نگرد. ژرژ پولستر می گوید: فلسفه مادی دیالکتیکی عمومیترین قوانین جهان را مطالعه می کند، قوانینی که بر کل پهنه هستی، اعم از طبیعت و اندیشه وجامعه حکومت می کند.(۱) ما در بحث ماتریالیسم تاریخی خواهیم گفت که مارکسیسم به زعم خود کلی ترین قوانین جهان را کشف کرده است، ولی هرگز قوانین کلی حاکم بر فکر وجامعه را کشف نکرده، بلکه فقط قوانین حاکم بر طبیعت را بر جامعه و فکر تحمیل کرده است و اگر قانونی بر طبیعت حکومت کرد، دلیل بر آن نیست که بر جامعه و فکر و اندیشه نیز حکومت کند. مشروح این قسمت را در بحث حرکت (۲)وبحث ماتریالیسم تاریخی(۳) خواهید خواند.

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه. ۲ . گرچه حرکت در طبیعت یک قانون کلی و عمومی است، ولی عمومی بودن آن در جهان ماده هرگز دلیل بر آن نمی شود که همه افکار انسانی و یا قوانین طبیعی نیز، دستخوش دگرگونی باشند به گواه اینکه قوانین حاکم بر ماده از آن جمله اصول چهارگانه «ماتریالیسم دیالکتیک» ثابت بوده و دستخوش دگرگونی نیستند و خود این اصول در ذهن ما، به صورت یک رشته افکار و اندیشه ثابت تجلی دارند اگر افکار انسان محکوم به حرکت باشد، باید تمام این اصول در ذهن ما به مرور زمان دگرگون گردند، در صورتی که این اصول جنبه ابدی وپیوسته دارند. تفصیل این مطلب را در بخش حرکت خواهید خواند. ۳ . حتی اگر فرضیه داروین و تبدیل جبری انواع به یکدیگر را ثابت انگاشته و آن را به عنوان یک قانون «بیولوژیکی» صحیح تلقی کنیم، باز نمی توانیم آن را به جامعه و تاریخ بشر سرایت داده و بگوییم انقلاب در جامعه انسانی به صورت امر جبری، تحقق می پذیرد، و اختیار ; و اراده انسان در آن اثری ندارد. خلاصه آنکه، از آزمایشهای علمی درباره اجزائی خاص ازطبیعت نمی توان قانونی فلسفی ساخت و آن را به تمام زمینه های طبیعت گسترش داد، چه رسد به فکر و اندیشه، و تاریخ و جامعه.

----------------- صفحه ۵۲

نتیجه اینکه، کار هر فیلسوفی کشف کلی ترین قانون حاکم بر جهان است و در این قسمت، میان الهی و مادی فرقی نیست. تنها کاری که هگل و پس از وی مارکس کرده اند، تحمیل بیجای قوانین حاکم بر طبیعت، بر فکر و اندیشه و تاریخ و جامعه بشری بوده است. ۲. فلسفه «بودن» و «شدن»، یا حربه تبلیغی؟!

مارکسیستها اصرار دارند که گروه منکر تحول و حرکت را ـ اگر چنین گروهی در جهان باشد ـ فلسفه هستی و بودن معرفی کند، زیرا در این فلسفه ابدیت و تغییر ناپذیری روح و ثبات حقیقت (واقعیت اشیا) مطرح است، و پیروان آن معتقدند آنچه در گذشته حقیقت داشته است حالاـ هم حقیقت دارد و همیشه حقیقت خواهد داشت. در حالی که فلسفه گروه معتقد به تحول و حرکت را، فلسفه «شدن» که از «هراکلیت» شروع می شود، می نامند، و از او نقل می کنند گفته است در این جهان در یک رودخانه نمی توان دوبار آب تنی کرد.(۱) مارکسیستها در این ادعا دچار اشتباه شده اند زیرا نسبت دادن جمود و سکون به فلاسفه بزرگ اسلامی و غیر اسلامی تهمتی بیش نیست، و در این میان، بویژه فلاسفه اسلامی عالیترین و کاملترین حرکت را برای جهان و انسان قائلند. بنابراین تقسیم فلسفه به (شدن) و (بودن) فقط جنبه تبلیغی دارد و

---

۱ . مارکس و مارکسیسم، ص ۱۷.

فلاسفه بزرگ جهان عموماً، چه رسد به فلاسفه اسلامی، قانون حرکت را از قوانین حاکم بر جهان می دانند و اگر چند نفر انگشت شمار از فلاسفه یونان منکر حرکت شده اند، نباید این انکار وسیله تبلیغاتی برای مارکسیستها بر ضد دیگران باشد.(۱) مارکسیسم در سه بعد

مارکسیسم، یک نوع جهان بینی بوده و جهان مورد نظر او، طبیعت و جامعه است. از این نظر کلیه افکار وآرای او در سه بعد خلاصه می شود: ۱. ماتریالیسم دیالکتیک یا مادّیگری فلسفی

مارکس تحت این عنوان، پیرامون یک رشته قوانین بحث می کند که بر پهنه هستی حکومت می کند. معرف ماهیت این بحث، همان است که در عنوان آمده است، وحقیقت آن «مادیگری فلسفی» بر اساس تحول و حرکت، ویا نزاع و درگیری نیروهای متضاد، می باشد. ۲. ماتریالیسم تاریخی یا مادیگری تاریخی

مارکس مدعی است مجموع نوامیس و قوانینی که بر طبیعت حکومت می کند بر جامعه نیز حاکم است. حقیقت این بحث همان مادیگری تاریخی

---

۱ . در بحث حرکت خواهیم گفت: این گروه، وجود «حرکت» را انکار می کنند نه مطلق تغییر و دگرگونی را، و هرگز نباید هر نوع تغییر ودگرگونی را حرکت اندیشید، زیرا در اصطلاح فلسفی: اگر دگرگونی به صورت یک امر مستمر وتدریجی انجام بگیرد حرکت خواهد بود، و اگر به صورت امر دفعی و جهشی صورت پذیرد، تغییر دفعی و آنی خواهد بود.

است که جامعه را از دیدگاه مادیگری بررسی می کند، و تحت عنوان «نیروی محرک تاریخ» مورد بررسی قرار می گیرد. ۳. مادّیگری اقتصادی

مارکس از مجموع جهان بینی خود در طبیعت و جامعه برداشت اقتصادی دارد که محصول و جنبه های عملی جهان بینی او را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر، اصول سوسیالیسم و کمونیسم نتیجه ای است که وی از اصول فلسفی و تاریخی خود می گیرد، و از این جهت، تطبیق و مقایسه ما نیز در سه بخش خلاصه می گردد. ماتریالیسم مکانیکی

«دیالکتیسینها»، ماتریالیسم قرن هجدهم را به ماتریالیسم مکانیکی متهم می کنند و معتقدند که ماتریالیستهای این قرن به کل جهان، تنها به صورت یک ماشین پیچیده نگاه می کردند. برای فهم بیشتر بینش مکانیکی، باید بپرسیم مکانیسم چیست و صفت مشخصه مکانیسم کدام است؟ الف: یک مکانیسم شامل اجزای ثابتی است که با هم جور هستند، ب: نیروی محرکی لازم دارد که آن را به

حرکت درآورد، ج: وقتی به حرکت درآمد، اجزا وارد فعل و انفعال می شوند، ونتایج آن بر طبق قوانینی که دقیقاً تشریح شده است، به وجود می آید. برای مثال، مکانیسم یک ساعت را در نظر می گیریم: الف: ساعت شامل اجزای مختلف است، مانند چرخ دندانه دار، اهرم وغیره که دقیقاً با یکدیگر همساز و هماهنگند.

---------------- صفحه ۵۵

ب: باید کوک شود. ج: وقتی که فنر باز می شود، اجزای ساعت بر طبق قوانینی که دقیقاً برای ساعت سازان روشن است وارد عمل می شود و منتج به ایجاد حرکت منظم عقربه ها بر روی صفحه می شوند.(۱) به عقیده مارکسیستها، ماتریالیسم قرن هجدهم قائل به حرکت بود، امّا نه حرکتی که جهان را به تکامل برساند، بلکه به صورت یک حرکت ماشینی ساده. فرق است میان حرکت سیب که از درون تکامل می پذیرد و به حدی از کمال می رسد، و میان حرکت پرگار، که در این حرکت خویش به کمالی نایل نمی آید، و پیوسته از آن نتایج یکسان به دست می آید. حرکت مکانیکی یک نوع حرکت مصنوعی است که بر جسم عارض شده و بدون عوامل طبیعی صورت می گیرد. علت آنکه در آن قرن درباره جهان، چنین طرز تفکری شایع بود این بود که علوم آن روز که فلسفه باید پا به پای آن پیش می رفت. بیش از این ترقی نکرده بود. تنها مکانیک «اثقال» سیستم سیر کواکب و حرکت زمین، و به عبارتی مکانیک وزن یا ثقل، از علوم طبیعی به نتایجی رسیده بود. ساختمان گیاه و جانوار با خامی زیاد، از روی دلایل کاملاً مکانیکی مطالعه می شد. خلاصه اینکه آنان به موجودات، صورت ماشینی می دادند ولی صورت زنده (تکامل) آنها را نمی دیدند.(۲) در این نسبت تا چه اندازه راستگو هستند.

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، نگارش موریس کنفورت، ص ۵۰. ۲ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۰.

---------------- صفحه ۵۶

ژرژ پولیستر با تمام تلاشی که کرده نتوانسته است تفاوت این دو مکتب را به طور روشن بیان کند. روشنترین بیان همان است که برخی در این مورد دارند. ماتریالیسم مکانیکی در برابر ماتریالیسم دینامیکی قرار گرفته است و اختلاف این دو مکتب در تعیین علت است. ماتریالیسم مکانیکی، «علیت» را در خارج از خود شیء می داند و هرگز معتقد نیست که آنتی تز از بطن (تز) زاییده می شود، یعنی معلول از بطن علت به وجود می آید. در صورتی که ماتریالیسم دینامیکی به منطق دیالکتیک معتقد بوده، تمام رویدادها وجلوه های هستی را بر اساس «تز»، «آنتی تز» و «سنتز» تفسیر می کند و معتقد است که معلول از بطن علت به وجود می آید ونقیض علت خویش است، سپس معلول رشد و نمو کرده علت خود را دربرمی گیرد، و با یک جهش، با آن ترکیب جدیدی که همان «سنتز» باشد به وجود می آورد و خود این سنتز به نوبه خود باز نقیض خود را در بطن خود پدید می آورد، یعنی سنتز نیز به تز و آنتی تز و سنتز تبدیل می گردد. همه این مطالب را می توان با مثال مشهور تخم مرغ و جوجه، پیاده کرد.(۱) چنانچه مقصود طرفداران ماتریالیسم دینامیک، آن است که بگویند که همه حرکتها امر مصنوعی و سطحی نیست بلکه قسمتی از آنها حرکت ذاتی و درونی است که اشیا را به کمال می رساند، سخن حق و استواری گفته اند، ولی

----

۱ . در این مورد، حرکت مکانیکی وحرکت دینامیکی به انواع زیر تفسیر شده است: ۱. حرکت سطحی و مصنوعی، در برابر حرکت درونی و ذاتی، ۲. حرکتی که عامل خارجی دارد،در برابر حرکتی که عامل درونی مانند تضاد دارد.

---------------- صفحه ۵۷

باید توجه کرد که این تنها دیالکتیسینها نیست که معتقد به چنین حرکتی می باشند و پیش از آنها در فلسفه اسلامی نیز حرکت در امور مربوط به ظواهر (اعراض) و امور مربوط به باطن اشیا (جواهر) مطرح بوده و حرکت در جوهر اشیا یکی از شاهکارهای فلسفه

صدر المتألهین است. بنابراین نباید همه را به حرکت سطحی متهم کرد و ما در بحث حرکت، به توضیح حرکت در جوهر پرداخته و خواهیم گفت که حرکت در جوهر به مراتب بالاتر از حرکت دینامیکی یی است که مارکسیستها ادعا می کنند. ولی اگر مقصود وهدف آنان این است که بگویند تضاد درونی در تکامل کافی بوده و از میان علل چهارگانه، تنها علت مادی در پیشرفت و تحول اشیا کفایت می کند و نیازی به علت فاعلی که ماده را در هر مرحله به فعلیت و صورت خاصی درآورد، نیست، سخن نادرستی گفته اند. زیرا چنانچه در بحث علت و معلول خواهیم گفت، تضاد درونی در به حرکت درآوردن اشیا کافی نیست بلکه علتی از خارج لازم است که موجود طبیعی را به حدّ کمال برساند و تضادّ درونی (بر فرض صحّت) جنبه شرطی و اعدادی وبه اصطلاح زمینه سازی دارد. سلول جنینی، یا هسته ای که در دل زمین کاشته می شود، در شرایط مساعدی حرکت می کند ولی در تحقق کمالات آینده، علتی به نام علت فاعلی لازم است که معطی تمام کمالات گردد. یکی از نقاط جدایی مکتب مادی از الهی اینجاست که مکتب مادی، از میان علل چهارگانه، فقط به یک علت (علت مادی) معتقد است و وجود آن را برای حرکت و تکامل شیء کافی می داند، ودیالکتیسینها وجود تضاد درونی را برای حرکت کافی می شمارند، در حالی که دانشمندان الهی، علاوه بر علت مادی، سه علت دیگر را نیز که در فصل سوم مشروحاً بیان گردید، در سیر

------------------- ۵۸ صفحه

استکمال اشیا مؤثر می انگارند. طرز تفکر متافیزیکی

مارکسیستها مخالفان خود را به طرز تفکر متافیزیکی متهم می کنند، و منطق خویش را منطق دیالکتیکی می نامند. آنان طرز تفکر متافیزیکی را، جرمی نابخشودنی می دانند که باید از آن پرهیز کرد. مقصود از طرز تفکر متافیزیکی، طرز تفکری است که مخالف اصول چهارگانه دیالکتیک می باشد. از آنجا که جوهر دیالك تیك از چهار اصل تشکیل شده، قهراً نحوه تفکر متافیزیك نیز از چهار اصل مقابل آن تألیف می گردد. و چون ما در آینده پیرامون اصول دیالکتیك به طور مبسوط سخن خواهیم گفت، لذا در اینجا تنها به اصول طرز تفکر متافیزیکها (البته از دریچه فکر دیالکتیسینها) اشاره می کنیم: ۱. بررسی جهان در حال سکون و جمود این اصل، در مقابل اصل تغییر وحرکت قرار می گیرد که یکی از اصول مورد اعتقاد دیالکتیسینها است. ۲. تجزیه موجودات وقطع روابط آنها از یکدیگر

هواداران منطق دیالکتیک این اصل را در مقابل اصل ارتباط و همبستگی وتأثیر متقابل موجودات در یکدیگر قرار می دهند. ۳. تقسیمات ابدی اشیا، انواع ثابت گوناگون

و اینکه هیچ یک از انواع، در طول زمان، و به نوع دیگر تبدیل نخواهد

------------------- ۵۹ صفحه

شد. به زعم دیالکتیسینها این اصل در مقابل اصل «جهش» قرار دارد که گاهی از آن به تبدیل کمیت به کیفیت، تعبیر می کنند و مقصود از آن این است که تغییر کمی اشیا، در مرحله معینی ناگهان به یک تغییر کیفی تبدیل می شود، مثلاً آب در درجه حرارت صد، به بخار تبدیل می شود، چنانکه در تحول انواع نوعی از جاندار، به نوعی دیگر متحول می شود. ۴. اجتناب از اضداد

این اصل در مقابل اصل جمع بین ضدین ویا وحدت اضداد قرار داده می شود.(۱) در فصلهای آتی، در باب اصول چهارگانه دیالکتیک مفصلاً به نقد و بررسی پرداخته و ضمناً روشن خواهیم ساخت که انتساب مطالب فوق به بسیاری از متافیزیسینها، باطل و بی اساس است. مارکسیستها مدعی هستند که دیگران، همگی از منطق متافیزیک پیروی می کنند در صورتی که در آینده خواهیم گفت برخی از اصول دیالکتیک، آن هم به صورتی بسیار علمی تر و عمیق تر، در فلسفه اسلامی مطرح بوده و اعتقاد به آنها در میان فلاسفه یونان باستان نیز ریشه هایی دارد. از این جهت هرگز صحیح نیست که تمامی متافیزیسینها را به مخالفت مطلق با این اصول متهم سازیم. چه، روح بسیاری از متافیزیسینها ـ یعنی دانشمندان الهی ـ از این تهمتها بیزار است.

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۳ به بعد، فصل: تحقیق در متافیزیک. ۶۰ صفحه ---------------- ۶۱ صفحه

فصل ششم: اصل نخست از دیالکتیک

اصل نخست دیالک تیک

اصل تضاد و تناقض

در بررسی پیش یادآور شدیم که مکتب متافیزیک از دیدگاه دیالکتیسینها در چهار اصل خلاصه می شود، همچنانکه به زعم آنان، مکتب دیالکتیک در چهار اصل دیگر که درست نقطه مقابل چهار اصل پیشین است خلاصه می گردد. این چهار اصل عبارتند از: ۱. اصل وحدت تضاد در طبیعت وفکر وجامعه. ۲. اصل تغییر وحرکت. ۳. اصل تأثیر متقابل وهمبستگی عمومی موجودات. ۴. اصل جهش و انقلاب یا تبدیل کمیتها به کیفیتها. اینک چهار اصل دیالکتیک را با کمال بی طرفی مورد نقد و بررسی قرار می دهیم و از میان آنها نخست به نقد وحدت تضاد و تناقض می پردازیم. در اهمیت این اصل: اصل وحدت تضاد و تناقض، همین بس که «لنین» آن را جوهره و مغز دیالکتیک خوانده و «مائوتسه تونگ» نیز آن را

---------------- ۶۲ صفحه

مهمترین قانون اساسی فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک شمرده است اصل تضاد وتناقض در فلسفه اسلامی

ماپیش از آنکه نظریات هگلیستها و یا مارکسیستها درباره «وحدت تضاد» و«وحدت تناقض» را مطرح کنیم، نخست عقیده فلاسفه اسلامی در این زمینه را در سه بخش مورد بررسی قرار می دهیم: ۱. اصل تضاد در فلسفه اسلامی ؛۲.تضاد در جامعه در فلسفه اسلامی ؛۳. اصل تناقض در فلسفه اسلامی ؛بدواً تذکر این نکته ضروری است که، دو اصل تضاد و تناقض در فلسفه مادیها به هم آمیخته شده و آنان میان تضاد و تناقض تفاوتی قائل نشده اند، ولی در فلسفه اسلامی این دو اصل با هم تفاوتی روشن داشته و هرکدام باب جداگانه ای را به خود اختصاص داده است. اینک بحث خود را پیرامون اصل تضاد در فلسفه اسلامی شروع می کنیم.

تضاد از اقسام تقابل است. اقسام چهارگانه تقابل

در فلسفه اسلامی بابی به نام «وحدت» و «کثرت» وجود دارد و در آن برای هر کدام ازاین دومقوله، انواع واقسامی ذکر شده است. یکی از اقسام کثرت، «تقابل» است،تقابل آنجاست که دو چیز مقابل یکدیگر قرار گرفته و تحقق هر کدام از آنان،مستلزم نبود دیگری است، به گونه ای که اجتماع آن

---------------- ۶۳ صفحه

ممکن نیست. تقابل در فلسفه اسلامی در چهار قسم خلاصه می شود: ۱. تضاد، مانند سفیدی و سیاهی ؛۲. تناقض، مانند هستی ونیستی ویا بود و نبود ؛۳. تضایف، مانند پدری و پسری، علیت ومعلولیت ؛۴. عدم و ملکه، مانند بینایی ونابینایی، توانایی و ناتوانی. فلاسفه اسلامی معتقدند که در این چهار مورد هیچ کدام از متقابلین، با شیء مقابل خود تحت شرایطی که بعداً بیان می گردد ائتلاف ووحدت پیدا نمی کند و جمع نمی گردد. اکنون باید دید که چرا مقوله «تقابل» تنها در این چهار مورد خلاصه می شود؟ یک محاسبه عقلی علت این انحصار را روشن می سازد: دو شیء که اجتماع آنها امکان پذیر نیست، یا هر دو، امر وجودی بوده و به اصطلاح هر دو حصه ای از هستی را دارایند یا اینکه یکی وجودی و دیگری عدمی یعنی فاقد هستی است. صورت نخست که هر دوشیء، امری وجودی بوده و هر کدام بخشی از وجود را دارا باشند، بر دو قسم است. زیرا دو امر وجودی که اجتماع آنها ممکن نیست، یا به شکلی هستند که در مقام تحقق وعینیت یا تصور و اندیشه، میان آن دو، تلازم وجود دارد، به طوری که تحقق و یا اندیشیدن یکی، مستلزم تحقق و تصور دیگری نیز هست، و هرگز ممکن نیست که یکی از آن دو، بدون تحقق دیگری، در خارج

تحقق پیدا کند، همچنان که ممکن نیست یکی را در ذهن، با غفلت از دیگری احضار کرد. چنین تقابلی را

------------------ ۶۴ صفحه

«تضایف» می گویند مانند «اُبوت» و«بنوّت» یا پدری و فرزندی، چه، هرگاه پدری فردی را در نظر گرفتیم ناچار باید فرزندی کسی را نیز برای او در نظر بگیریم. هرگاه دو امر وجودی فاقد یک چنین ملازمه در تحقق و خارجیت و یا تفکر واندیشه باشند در این صورت به آن «تضاد» می گویند، مانند سفیدی و سیاهی یا بیاض و سواد. هرگاه یکی از متقابلین ، امر وجودی و دیگری امر عدمی است، ولی چیزی که متصف به امر عدمی است به گونه ای است که طبیعت نوع آن، ایجاب می کند که آن شیء واجد این وصف وجودی باشد هرچند فعلاً به عللی واجد آن صفت وجودی نیست، مانند «بصیر» و«اعمی» یا بینا و نابینا (ما لفظ اعمی و یا نابینا را تنها به انسان و حیوان می گوییم که طبیعت نوع آن، ایجاب می کند که این فرد نیز بسان دیگر افراد، دارای بینایی باشد هر چند به عللی این فرد فاقد آن شده است، از این جهت به دیوار که چنین شأن و قابلیت در آن وجود ندارد نابینا گفته نمی شود) در این صورت به چنین تقابلی تقابل عدم و ملکه ویا عدم و قُنْیه می گویند. ولی هرگاه دو چیزی که یکی وجودی و دیگری عدمی است واجد این شرط نباشد، به آن تقابل سلب وایجاب ویا تناقض می گویند، مانند تقابل وجود و عدم. این نوع از تقابل که در اصطلاح به آن سلب و ایجاب می گویند به طور گسترده در همه موارد جاری است، خواه «واجب الوجود» باشد مانند بود و نبود «خدا» یا «ممتنع الوجود» باشد مانند بود و نبود «شریک خدا»، یا «ممکن الوجود» باشد مانند بود و نبود «انسان».

------------------ ۶۵ صفحه شرایط چهارگانه امتناع اجتماع

اگر فلاسفه اسلامی می گویند که متقابلها عموماً، و «متضادها» بالأخص، با هم یکی نمی شوند و تضاد و ائتلاف آنها محال است، مقصودشان امتناع اجتماع در شرایط خاصی است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم: ۱. اجتماع در یک زمان ;۲. اجتماع در یک مکان ;۳. اجتماع به طور فعلیت وحفظ شخصیت ;۴. اجتماع از یک جهت ونظر.(۱) شرط اول تقابل، وحدت در زمان است بنابراین سفیدی و سیاهی از اقسام تقابل است، زیرا یک شیء در یک زمان و در یک لحظه نمی تواند هم سفید باشد و هم سیاه، هر چند در دو زمان می تواند سفید وسیاه باشد. اجتماع سفیدی و سیاهی در دو زمان، ضرری به تقابل این دو، نمی زند، زیرا اجتماع دو شیء متضاد در یک زمان ،ممتنع و محال است، و این شرط در این دو رنگ موجود است. شرط دوم تقابل، وحدت محل است واین شرط در سیاهی و سفیدی محقق می باشد. زیرا یک محل و یک نقطه از کاغذ نمی تواند هم سیاه باشد و هم سفید، هر چند می تواند نقطه ای سفید و نقطه ای دیگر سیاه باشد، و

----

۱ . حکیم سبزواری در شعر زیر به سه شرط از شرایط فوق اشاره دارد: وَإِنَّ من غیریهٔ تقابل *** عرّفه أصحابُنا الأفاضل یمنع جمع فی محلّ قد ثبت *** من جههٔ فی زمن توحّدت

------------------ ۶۶ صفحه

اجتماع سفیدی وسیاهی در دو نقطه ضرری به تقابل نمی زند، زیرا شرط تقابل این است که دو شیء در یک محل، قابل جمع نباشند و این شرط حتی در این دو رنگ که در دو محل قرار گرفته اند صادق است، زیرا این دو رنگ، هرگز در یک محل جمع نمی گردند و اجتماع آن دو در دو محل با تقابل آنها منافات ندارد. شرط سوم امتناع اجتماع متقابلین، این است که هر دو، فعلیت داشته باشند، نه اینکه یکی به صورت فعلیت و دیگری به صورت زمینه وبالقوه باشد. مثلاً می توان گفت کودک شش ساله هم بی سواد است و هم با سواد: بی سواد است به صورت بالفعل، با سواد است به صورت بالقوه، یعنی می تواند در آینده تحصیل علم و دانش کند وبا سواد گردد. اجتماع متقابلین به این گونه اشکال ندارد. اشکال جایی پیدا می شود که هر دو به صورت بالفعل باشد، یعنی بالفعل هم باسواد باشد و هم بی سواد، هم فعلاً بتواند بنویسد وهم نتواند بنویسد. یک ظرف آب، در آن واحد، نمی تواند هم

سرد باشد و هم گرم، یعنی سراسر آب از نظر درجه حرارت، هم زیر صفر باشد و هم بالای صفر. امّا هرگز مانعی ندارد که این دو نوع آب، با هم مخلوط شده و با از دست دادن فعلیت و حرارت اولیه خویش، در مجموع، آب ولرم و نیمه گرمی را تشکیل دهند. شرط چهارم تقابل نیز این است که از یک نظر و یک جهت قابل جمع نباشند، چه، اجتماع دوستی و تقابل، از دو نظر و دو جهت، ضرری به قانون امتناع تقابل نمی زند. پدری و فرزندی، از اقسام تقابل به نام «تضایف» است و هرگز ممکن

------------------ صفحه ۶۷

نیست که یک فرد، از یک نظر، هم پدر و هم فرزند باشد، یعنی هم پدر احمد وهم فرزند اوباشد، هر چند از دو نظر، قابل جمع می باشند، مثلاً همان شخص پدر احمد و در عین حال خود، فرزند محمد باشد. اقسام چهارگانه تضاد

آگاهی از اقسام تضاد، کلید حلّ بسیاری از مغالطه ها و رجز خوانیهای افراد غیر وارد در فلسفه اسلامی است. ۱. تضاد کیفی (۱) هرگاه دو کیفیت از کیفیتهای جسم تحت مفهوم مشترکی قرار گیرند و به وسیله خصوصیتی از هم جدا گردند، و میان آنها مباینت کاملی وجود داشته باشد، آن دوکیفیت را «متضادین» می گویند، مانند سیاهی و سفیدی، خوشبویی وبدبویی، شیرینی و ترشی و.... شکی نیست که سفیدی و سیاهی تحت مفهوم کلی رنگ قرار دارند، و آثار و خواص آن دو، آنها را از یکدیگر جدا می سازد. یکی رنگها را می پذیرد و دیگری رنگها را پس می دهد. یکی نور چشم را جمع، و دیگری پخش می کند. ما فعلاً به این نکته کاری نداریم که آیا رنگی به نام سیاهی و سفیدی وجود دارد یا اصلاً موجودی به نام «لون» و رنگ وجود نداشته و همه آنها

----

۱ . در فلسفه اسلامی، هر وقت سخن از تضاد به میان می آید مقصود همین نوع از تضاد است. لذا اگر برای تضاد اقسام دیگری شمردیم، مقصود تضاد اصطلاحی نیست، بلکه مقصود، مطلق دوچیز مخالف است که نوعی با هم اختلاف و تباین دارند و در پوشش لفظ «تضاد» قرار دارند.

------------------ صفحه ۶۸

تجلیات تعداد اتمهای جسم، یا مربوط به نحوه قرار گرفتن اتمها در کنار یکدیگر می باشد و در نتیجه در موقع تابش نور دو نوع رنگ به نظر می رسد؟ آری، ما فعلاً کاری به واقعیت رنگ نداریم و سروکار ما با نتیجه است، و آن اینکه فعلاً در چشم انداز ما (به هر علتی باشد) دو نوع رنگ وجود دارد که هرگز ممکن نیست که در آن واحد، شیء مشخص و معینی دارای هر دو رنگ باشد، هم سیاه باشد و هم سفید، یا (مثلاً سیاه و سفید) دو جور به نظر برسد. امتناع اجتماع دو ضد، پس از مسئله امتناع اجتماع دو نقیض، از امور بسیار واضح و روشن است و هیچ فردی هر چه هم متفلسف باشد ـ نمی تواند امتناع اجتماع تضاد کیفی را در شرایط خاصی منکر گردد. به قول مولوی: می گریزد ضدها از ضدها *** شب گریزد چون برافروزد ضیا نیز: ضد را، ضد، بود وهستی کی دهد *** بلکه زو بگریزد وبیرون جهد گروهی که اجتماع ضدین را تصویب می کنند آیا حاضرند بگویند که نظریه «نیوتون»، در زمان خود، هم صحیح بوده و هم غلط؟! به طور مسلم نه! چنانچه صحیح وغلط بودن یک نظریه در زمان واحد قابل جمع نیست، قطعاً تضادهای کیفی نیز قابل جمع نخواهد بود. گروهی که می خواهند صحیح و غلط رابا هم جمع کنند، و ائتلاف دهند، غالباً شرایط امتناع اجتماع تضاد را در نظر نمی گیرند وبا فرض اختلاف زمان، نظریه «نیوتون» را نسبت به زمان خود صحیح ونسبت به زمان ما غلط

------------------ صفحه ۶۹

می انگارند. سپس نتیجه می گیرند که صحیح و غلط در یک نظریه جمع شده اند! دیگر نمی اندیشند که یکی از شرایط تحقق تضاد، وحدت در زمان است، و در این مورد، وحدت وجود ندارد.(۱) آری امتناع اجتماع دو تضاد مانع از آن نیست که یکی معرف ویا مایه انتقال به آن دیگری باشد چنانکه شناسایی ضدی به وسیله ضد دیگر نیز غیر از این است که ضدین با هم متحد

شوند. در فلسفه اسلامی گفته می شود: تُعْرفُ الأشیاءُبأضدادها(هر شیء به وسیله ضد خود شناخته می شود). جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت *** چون ببیند رحم، بشناسد نواخت خلاصه،هر موقع گفته شود که ضدین قابل جمع نیست، مقصود این است که تحت شرایطی که از آن جمله وحدت زمان و مکان است، اجتماع آنها ممکن نیست. ۲. تضاد آفرینش موجودات از عناصر مختلف

آفرینش موجودات جهان از عناصر مختلف و گوناگون یکی دیگر از معانی تضاد است. دانشمندان اسلامی می گویند: تنوع موجودات بر اثرتضاد و اختلاف عناصر است و اگر در جهان آفرینش تضاد نبود، هرگز تنوع و تکامل رخ نمی داد و نقش جدیدی در صفحه گیتی آشکار نمی گشت.

---

۱ . دکتر ارانی در رساله«ماتریالیسم دیالکتیک»(ص ۶۴) برای صحیح و غلط بودن نظریه نیوتون بیانی دارد که در آینده مطرح خواهد شد.

مقصود از این جمله این نیست که امور متضاد، با تمام خصوصیات خود و با حفظ کلیه شؤون خویش، در ذات پدیده ای، حضور پیدا می کنند تا مسئله اجتماع ضدین پیش آید، بلکه منظور این است که اضداد در نخستین برخورد با هم جنگیده، و در اثر فعل و انفعال در یکدیگر تأثیر می گذارند وسرانجام شخصیت اولیه هر کدام شکسته می شود، و مزاج متوسط وترکیب جدیدی پیدا می شود. همچون بسیاری از محلولهای شیمیایی که از تفاعل اجزا، ترکیب جدید به دست می آید. امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در خطبه ای درباره آفرینش انسان می فرماید: خلقت و طینت انسان را به رنگهای گوناگون معجون ساخت و در وجود او اشیایی همساز با یکدیگر و چیزهای ضد و دشمن همدیگر، و آمیزه هایی ناهمساز، از قبیل گرمی و سردی و رطوبت وخشکی، قرار دارد.(۱) نیز می فرماید: میان طبیعتهای دشمن و متضاد، الفت افکنده و بیگانه ها را به هم پیوند داده، دورها را با یکدیگر نزدیک ساخته، و نزدیکها را از هم دور کرده است.(۲) حکیم صدر المتألهین، فیلسوف مشهور مسلمان می گوید: «لولا التضاد لما صح، الکون والفساد».(۳) «اگر تضاد عناصر نبود، در جهان فعل و انفعالی وجود نداشت» .

---

۱ . معجوناً بطینهٔ الألوان المختلفهٔ والأشیاء المؤتلفهٔ والأضداد المتعادیهٔ، والأخلاط المتباینهٔ من الحرّ والبرد والبلّهٔ والجمود.(نهج البلاغه، خطبه ۱). ۲ . مؤلِّف بین متعادیاتها، ومقارن بین متبایناتها، مقرِّب بین متباعداتها، مفرِّق بین متدانیاتها(نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). ۳ . اسفار، ج۷، ص ۷۷.

و نیز می گوید: «لولا التضاد لما صحّ دوام الفیض عن المبدء الجواد».(۱) «اگر تضاد نبود ادامه فیض از خدای بخشنده صورت نمی گرفت». و فلاسفه اسلامی معتقدند: «لولا التضاد لما صحّ حدوث الحادثات».(۲) «اگر تضاد نبود، پدیده ای رخ نمی داد». مقصود از عبارات فوق آن نیست که دو چیز متضاد با حفظ تمام شؤون خود در نقطه واحدی گرد می آیند، تا آن را سندی بر بطلان قانون امتناع اجتماع تضاد بگیریم! بلکه مقصود این است که اگر در جهان فقط یک عنصر بود این همه تنوع امکان پذیر نبوده تنوع موجودات جهان بر اثر وجود عناصر گوناگون است که از ترکیب آنها انواع مختلفی به وجود می آید، و هنگام ترکیب، شخصیت هر یک شکسته می شود و تضاد از میان می رود. به عبارت دیگر: در گذشته، دانشمندان، به بیش از چهار عنصر معتقد نبودند، اما اکنون تعداد عناصر شناخته شده در حدود صد و اندی می باشد، این عناصر در موقع ترکیب، بر اثر فعل و انفعال، شخصیت و ضدیت خود را از دست می دهند و در معجون تازه ای ذوب می شوند. یعنی در حقیقت در این نوع تضاد، شرط سوم امتناع اجتماع

متقابلین(که وحدت از نظر فعلیت وحفظ شخصیت است) موجود نیست.

---

۱ . اسفار، ج۷، ص ۷۷. ۲ . اسفار، ج۷، ص ۷۱.

---------------- ۷۲ صفحه

مولوی به این نوع از تضاد در گفتار خود اشاره کرده و می گوید: جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول *** در میان جزءها حربی است هول این جهان زین جنگ قائم می شود *** در عناصر در نگر تا حلّ شود چار عنصر، چار استون قوی است *** که بر ایشان سقف دنیا مستوی است پس بنای خلق بر اضداد بود *** لا جرم جنگی شدند از ضرّ وسود (۱) وی حتی گام فراتر نهاده و در امور معنوی نیز اصل تضاد را جاری شمرده است. به گفته او: این جهان ترکیبی از عسرها و یسرها، سختیها و آسانیها، و قهرها و لطفها است: تا که از عسری نبینی خوفها *** کی ز یسری باز یابی لطفها تا دو پر باشی که مرغ یک پره *** عاجز آید از پریدن یکسره (۲) نیز: قهر و لطفی جفت شد با یکدیگر *** زاد از این هر دو، جهان خیر و شر گر غذای نفس جوید ابتر است *** گر غذای روح خواهد سرور است (۳) باری، مقصود از جمع ضدین در این قسم، همان تکاپوی اضداد برای ایجاد حقایق است وشکی نیست، برخی از اجسام، حاصل تکاپوی عناصر

---

۱ . مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۳۲. ۲ . مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۴. ۳ . مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۷۱.

---------------- ۷۳ صفحه

گوناگونند، چنانچه از تکاپوی «اکسیژن» و «هیدروژن» آب، و از تکاپوی «کلر» و «سدیم» نمک به عمل می آید. اصولاً زندگانی، محصول تماس و تکاپوی اضداد است و عمر انسان و تمام موجودات، معلول هماهنگی اضداد می باشد واجتماع چنین اضداد، و یا به عبارت صحیحتر: حل هر یک از اضداد در یکدیگر، نه تنها ممنوع نیست بلکه بقای آفرینش جهان و انسان مشروط به این امر است. صلح اضداد است عمر این جهان *** جنگ اضداد است عمر جاودان زندگانی، آشتی ضدها است *** مرگ، آن، کاندر میانشان جنگ خاست ۳. تضاد: ماده جهان در هر منزلی با فعلیتی همراه است

در بحث حرکت خواهیم گفت: علت تکامل جهان، تحول پذیری آن است و اگر قوّه تحول پذیری از جهان گرفته شود جهان از حرکت و دگرگونی باز می ماند. جهان طبیعت دارای این امکان واستعداد است که تواند صورتی را بپذیرد و صورت دیگر را رها سازد. اگر این امکان و قوه از جهان گرفته شود جهان که سراپا نهاد ناآرام است به صورت آرام در می آید. هسته ای که در دل زمین کاشته می شود، این قوه و قدرت را دارد که صورت هسته را رها سازد و به صورت نهال درآید. چنانکه در نهال نیز امکان درخت شدن نهفته است. از آنجا که هر یک از صورتهای هسته، نهال، و درخت، منازل سیر ماده

---------------- ۷۴ صفحه

جهان است و بدون طی منزل نخست، پیمودن منزل دوم امکان پذیر نیست، لذا قوه تحول پذیری ماده، به کمک صورت موجود، به ماده جهان امکان می دهد که مراحلی را طی کرده وصورتی را پس از صورتی اخذ کند. اینکه گفته می شود، ماده جهان در سایه امکان و قوه تحول پذیری، صورتش را رها می کند و صورت دیگری را می پذیرد، نتیجه نگرش ظاهری به ماده متحول است که به ظاهر صورتی را از دست داده وصورتی دیگر به خود می گیرد. امّا حقیقت جز این است، حقیقت این است که کمالات صورت پیشین به صورت دوم منتقل می گردد، و در حقیقت، صورت دوم در عین تفاوت با صورت پیشین مزایای آن را دارا می باشد. به عبارت روشنتر، این حرکت، حرکت در ذات و جوهر شیء است. ذات واقعیت موجود، رو به تکامل می گذارد و هرگز حرکت آن، یک حرکت مکانیکی نیست که سطحی و مصنوعی باشد. سلولی که در رحم مادر پدید می آید از مرحله ضعف و ناتوانی رو به

کمال گذارده و مراحلی را طی می کند که هر یک از آن مراحل، علاوه برداشتن کمالات مرحله پیش، واجد مزایایی است که در این مرحله نصیب آن می گردد. این حقیقتی است که فلاسفه الهی آن را به روشنترین وجه بیان کرده اند و هر فردی با مختصر مطالعه در فلسفه اسلامی آن را درمی یابد. تفاوت متافیزیسینها با دیالکتسینها در این باب آن است که گروه دوم به علت فاعلی، که محرك واقعی ماده و آفریننده صور است، معتقد نبوده و عقیده دارند که حرکت از خواص ماده یا نتیجه تضاد است، در حالی که گروه نخست می گویند تحول پذیری و استعداد تغییر و دگرگونی، در تکامل کافی نیست بلکه در کنار این قوه و استعداد، فاعلی دانا و توانا قرار گیرد که پیوسته

لطف او، در مقام آفریننده صورتها و کمالها، به کائنات برسد. حکیم سبزواری می گوید: جهان طبیعت به تغییر صور دائمی، امکانات زیادی پیدا می کند که پیوسته در مسیر کمال و تغییر باشد. وقتی به این تحول پذیری جهان،به فیض خدای نامتناهی ضمیمه گردد درهای برکات به روی جهان طبیعت گشوده می شود، و خیر بیحد و بیشمار نازل می گردد.(۱) در اینجا، مقصود از اضداد همان صورتهای جوهری است که یکی پس از دیگری وارد ماده می گردد مثلاًـ روزی هسته، روز دیگر نهال، روز سوم درخت و.... پیش از این یادآور شدیم که اگر این اضداد، که در حقیقت مسیر حرکت و منازل ماده را تشکیل می دهند، نبودند هرگز کمالی در جهان پیدا نمی شد. زیرا هر صورتی مقدمه صورتهای دیگر و هر ضدی مایه پیدایش اضداد بعدی است. ولی چنین تضادی، تضاد ممنوع وغیر ممکن نیست، زیرا همان طور که قبلاًـ گفته شد تضاد ممنوع، اجتماع دو صف متضاد در یک محل و یك زمان است، در صورتیکه ماده واحد، این دو صورت متضاد را در دو زمان متحمل می گردد. روزی که هسته است، دیگر در آن روز نهال نمی باشد و بالعکس، یا روزی که مرغ است دیگر تخم مرغ نیست. در نتیجه، وقوع یك چنین تضادی دلیل بر بطلان قانون امتناع اجتماع ضدین نیست و استدلال با این گونه تضادها بر بی پایگی قانون امتناع اجتماع ضدین، گواه بر این است که این گروه از فلسفه اسلامی و نکات ظریف آن آگاهی نداشته وجز رجزخوانی دلیل دیگری

----

۱ . شرح منظومه، ص ۲۲۸.

ندارند. ۴. تضاد: اجتماع نیروهای مختلف

هرگاه جسمی با نیروهای مختلف ترکیب یابد و هر کدام اثر دیگری را خنثی کند، اجتماع این گونه نیروهای مختلف را اجتماع نیروهای متضاد می گویند. انسان با یك رشته تمایلات متخالف آفریده شده است و هر نیرویی برای خود خواسته ای دارد. مثلاً اگر انسان حب ذات دارد، عدالتخواه و نوع پرور نیز هست. غلبه یك غریزه بر غریزه دیگر، به اراده انسان بستگی دارد که او، با کمال آزادی، یکی را بر دیگری مقدم دارد. خلاصه آنکه، هرگاه جسمی مجمع نیروها و خواسته ها وکششهای مختلف باشد، این نیروهای مختلف را «اضداد» می نامند، ولی اجتماع این نیروها به علت یکی از سه امور زیر، از قبیل اجتماع ضدین نیست: ۱. یکی از این دو نیرو«بالفعل» و دیگری«بالقوه» است، و به عبارت دیگر، یکی به صورت فعالانه مشغول کار است در حالیکه نیروی دیگر جنبه اعدادی و زمینه ای دارد، و اجتماع دو نیروی مختلف که یکی جنبه فعلی و دیگر جنبه زمینه ای داشته باشد از قبیل اجتماع ممنوع نیست. ۲. گاهی موضوع و محل دو نیروی مختلف، یکی است، امّا از نظر زمان متفاوت می باشند. ۳. گاهی، بر خلاف صورت قبل، از نظر زمان اتحاد دارند ولی از نظر موضوع و محل مختلف می باشند. اینك توضیح: الف: هرگاه موجودی در یك زمان، مجمع نیروهای مختلف قرار گرفت

حتماً بایـد این نیروهـا به صورت زمینه در نهـاد جسم نهفته باشـند، نه اینکه همه نیروها به صورت نیروهای فعال جلوه کننـد، بلکه با فعـالیت یکی از نیروهـای متضـاد، نیروهـای مخـالف از صـحنه فعلیت کنار زده و به صورت زمینه و اسـتعداد در نهاد جسم پنهان می شوند. انسان، مجمع نیروهای مختلف عقلانی ونفسانی است. هرگاه در محیط زندگی وی نیروهای عقلانی شـروع به فعالیت کردند، مسـلماً نیروهـای اهریمنی از فعلیت افتـاده و به صورت زمینه در نهـاد او مخفی می شونـد، و بالعکس. چیزی که این تضاد را رفع می کنـد آن است که هر دو نیرو به صورت زمینه و یـا لاـ اقـل یکی به صورت زمینه و دیگری به صورت نیروی فعال، فعالیت کنـد. ب: گاهی موضوع دونیروی متضاد، یکی است امّا زمان آنها مختلف است. مثلاً هر عملی عکس العملی دارد: هنگامی که شما سنگی را رها می کنید تا به روی زمین بیفتد در این صورت در جهت عکس نیرویی که متناسب با سـرعت و وزن سـنگ مزبور است، نیرویی دیگر از طرف زمین به آن وارد می شود. این دو نیرو متضـاد یکدیگرنـد وجسم، مجمع دو نیروی فعال مخالف می گردد، امّا در دو زمان : نیروی نخست که در اصـطلاح به آن نیروی عمل (کنش) می گوینـد بیش از لحظه برخورد سـنگ با زمین وجود داشـته ولی نیروی دوم پس از برخـورد، تولیـد می گردد و بـه علت همین تقـدم و تـأخر است که می گوینـد«کنش و واکنش یـا عمـل و عکس العمـل» و این جمله حـاکی از آن است که نیروی نخست یـا دومی از نظر زمان فرق دارد. نیز وقتی که توپی را به سـمت دیوار پرت می کنند در آن نیرویی ایجاد می شود که در اصطلاح به آن عمل یا کنش می گویند. دیوار نیز متقابلاً به مقدار

------------------- صفحه ۷۸

فشـار دسـتهای مـا، روی تـوپ اثر دفعی می گـذارد و آن را بـه طرف مـا بر می گردانـد به این دومی نیز اصـطلاحاً عکس العمـل یا واکنش می گوینـد. در عین حال چون این دونیروی مخالف نه به طور همزمان بلکه در دو زمان متفاوت متوجه یک جسم می شوند از تضاد ممتنع فلسـفی بیرون خواهند بود. ج: گاهی زمان دو نیروی متضاد یکی است امّا موضوع آنها مختلف می باشد، مانند جاذبه ای که در خورشـید وجود دارد وقوه گریز از مرکزی که در سـیارات حکمفرمـاست. خورشـید می خواهـد سـیارات را به سوی خود جذب کند و سـیارات می خواهند از گرد خورشـید ـ که مرکز حرکت است ـ بگریزند و چون این دو نیرو، مربوط به دوجسم اسـت تضـاد خـود بـه خـود حـل خواهـد شـد. در آتش گردانی که می گردد و حلقه سـیم آن در انگشت مـا قرار دارد، دو نیروی مختلف موجود است، امّا دو نیرو در دو نقطه مغایر گرد آمده اند، زیرا واقعیت جذب مربوط به حرکت دست راست است که محور حرکت محسـوب می شـود، و قـوه دفع و گریز مربـوط بـه آتش گردان است که می خواهـد از محـور حرکت بگریزد. فشـرده سـخن آنکه هنگامی که موجودی جولانگاه نیروهای مختلف گشته و با قوه های گوناگون عجین می گردد، در این صورت تضاد نیروها به گونه های زیر حل می گردد: ۱. هر دو نیرو، یا یکی از آنها، به صورت زمینه در نهاد جسم قرار می گیرند، به نحوی که اگر یکی فعالیت خود را آغاز کرد نیروی دیگر در مرز زمینه باقی می مانـد و از خود تجلی و ظهوری نـدارد. ۲. هر دو نیرو در زمـان متفاوت فعالیت می کنند، و میان دو نیرو در

------------------- صفحه ۷۹

صورتی تضـاد غیر قابـل جمع وجود دارد که فعالیت آنها در یک زمان واحـد انجام گیرد. ۳. دو نیروی مزبور در یـک زمان فعالیت می کننـد امّـا هر یک از نیروها،در دو نقطه مشـغول فعالیت هسـتند. اکنون که با اقسام چهارگانه تضاد آشـنا شـدیم وروشن شـد که تضاد کیفی به هیـچ نحو قابل جمع نیست ولی اجتماع تضادهای دیگر به اصل امتناع اجتماع ضدین ضـرری نمی زند، شایسـته اسـت برخی از مثالهایی را که دستاویز مارکسیسم برای نفی امتناع اجتماع ضدین قرار گرفته است مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

------------------- صفحه ۸۰

فصل هفتم: نمونه هایی از وحدت تضاد در فلسفه دیالکتیک

با این نمونه های روشن چگونه وحدت تضاد را محال می شمارند؟!

مارکسیستها،بنا به عادات دیرینه، خود، برای اثبات یک قانون کلی فلسفی، به وجود چند مثال اکتفا میورزند، در صورتی که با چند مورد انگشت شمار هرگز نمی توان یک قانون عام فلسفی را اثبات کرد. البته، برای شکستن کلیت و شمول یک قانون، یک مثال نیز (چه رسد به ده مثال) کفایت می کند ولذا از قدیم گفته اند که کلیت یک قانون با یک مورد مخالف از میان می رود.(۱) در این میان، دکتر تقی ارانی، که از تئوریسینهای مارکسیسم در ایران محسوب می شود، بیش از همه کوشش کرده است که وحدت تضاد را با مثالهای دهگانه ای ثابت کند. مارکسیستهای وطنی در تعریف و تعظیم ارانی سنگ تمام می گذارند ووی را نه یک ناقل خشک و جامد، بلکه در ادراک و ارائه این مکتب، عنصری خلاق می پندارند که در راه انطباق مارکسیسم بر سیر تاریخ کشور ایران، سخت کوشیده است.(۲)

---

۱ . و به اصطلاح منطق ارسطو: نقیض موجبه کلیه، سالبه جزئیه است. ۲ . اقتباس از سخنرانی احسان طبری در جلسه یادبود دکتر ارانی که درمقدمه کتاب ; ماتریالیسم دیالکتیک درج گردیده است. بگذریم از فشارها و تضییقاتی که دکتر ارانی از دست همین حضرات در زندان رضاخان دید وکشید و داستان آن فرصت دیگری می طلبد!

----------------- ۸۱ صفحه

اکنون ما می خواهیم پرده ها را بالا بزنیم تا روشن گردد که وی تا چه اندازه از مکتب فلسفی رایج محیط خود (فلسفه اسلامی) آگاهی داشته است و مثالهای دهگانه او تا چه اندازه به وحدت تضاد ارتباط دارند. ارانی برا ی منطق دیالک تیک، به جای چهار اصل، دو اصل مهم معتقد است که یکی از آنها «اصل نفوذ ضدین» است. وی در این باره چنین می گوید: ۱. سیاه و سفید در ظاهر دو چیز کاملاً متضاد می باشند، زیرا سیاه تمام الوان را جذب می کند و سفید تمام آنهارا پس می دهد، ولی از یک نظر، یعنی از نظر صرف رنگ بودن، کاملاً یکی هستند. در مفهوم رنگ هم مفهوم سفید و هم مفهوم سیاه (بدون اینکه با هم ذره ای اختلاف از جهت رنگ بودن داشته باشند) جمع شده اند. ۲. شب و روز مخالف یکدیگرند، ولی وقتی که می گوییم فلان قضیه پنج شبانه روز طول کشید، در مفهوم شبانه روز از نظر واحد زمان بودن، ارزش ساعات شب و روز کاملاً یکسان است. ۳. وحدت مفهوم مرد و زن: در مفهوم انسان. ۴. وحدت ایده آلیسم و ماتریالیسم، از نظر ایدئولوژی بودن. ۵. وحدت مفهوم پدیده های طبیعی و مصنوعی، از این نظر هر شیء مصنوعی خود جزئی از محصولات طبیعت به این اعتبار، یک پدیده طبیعی است.

----------------- ۸۲ صفحه نقد

وی با این گونه مثالها خواسته است وحدت و نفوذ ضدین را ثابت کند، ولی متأسفانه باید گفت که این گونه وحدتها از حوزه بحث ما بیرون است، زیرا همان طور که بیان کردیم، مقصود از اجتماع، ممنوع، امتناع در اجتماع وجود خارجی است، نه اجتماع در ذهن، آن هم در پوشش یک مفهوم وسیع! به عبارت دیگر: سفید و سیاه از نظر لون، شب و روز از نظر واحد زمان، زن و مرد از نظر انسانیت، مکتبها از نظر ایدئولوژی و... ، با یکدیگر هیچگونه تضاد ندارند، بلکه از این لحاظ با هم قدر مشترک دارند، و اگر تضادی بینشان وجود دارد ازنظر دیگر است که از آن نظر هیچگاه با هم جمع نمی شوند. مثلاً از این نظر که رنگ سیاه، الوان را جذب می کند و رنگ سفید دفع، یا اینکه روز، روشن و شب سیاه است، یا مرد وزن خصایص متفاوتی از یکدیگر دارند و...، اشیای مزبور از این جهات هرگز با هم جمع نمی شوند. خلاصه آنکه، اجتماع و ائتلاف اشیای مختلف بر پایه جهات مشترک، ربطی به تضاد و تفاوت آنها از حیث جهات ممیزه ندارد! دکتر ارانی، که از پیشگامان مارکسیسم در کشورمان محسوب می شود پس از ذکر مثالهایی بی تناسب فوق، دست و پا می زند که وحدت و نفوذ ضدین را ثابت کند. وی این بار، قیافه ای فیلسوفانه به خود گرفته و به جای مثالهای عامیانه، دست به مثالهای فلسفی می زند و می گوید: یک فرد تمرین نکرده به آسانی نمی تواند

درک کنـد که چطور می توان حرکت و سـکون، وجود و عدم و امور جسـمی و روحی را متحد کرد، در حالیکه: ۱. مثلاً می دانیم سکون حرکتی است که سرعت آن به صفر رسیده یعنی

----------------- صفحه ۸۳

خود از حالات خـاص حرکت است. ۲. می دانیم هر چیز در حـال شـدن است: چـون در حـال شـدن قرار دارد پس آن چیز موجود است، و چـون هنـوز نشـده است پس آن چیز موجود نیست. ۳. تضـاد روحی وجسـمی را می تـوان به این ترتیب از بین برد: خواص روحی، یـک دسـته مخصوص از خواص ماده است. ۴. جمع شـدن صـحیح وغلـط را می توان چنین توجیه کرد مکانیک نیوتون در عین حال که صحیح است غلط نیز هست، صحیح است زیرا به وسیله آن، نتایج صحیح عملی که صحت آن مسلم است به دست می آوریم، و غلط است زیرا تـأثیر سـرعت دسـتگاه را در قـوانین در نظر نگرفته است. ۵. در جمله «انسـان حیوان است»، در آن واحـد، انسـان معـادل با حیوان و در همین حال متضاد با آن قرار داده می شود، زیرا نسبت مزبور در حالیکه دلیل بر اختلاف است، گواه بر این است که انسان با حیوان یکی است.(۱) نقد

باید گفت که این پنج مورد نیز در وهن و سـستی، دست کم از موارد پنجگانه قبل ندارد، هر چند قیافه بحث در این جا فلسفی و در گذشـته عامیانه است، زیرا: در مثال نخست بایـد توجه کرد که: سـکون نقطه مقابل حرکت، و به معنای فقدان آن است و باید چنین تعریف شود: سکون، پایان حرکت، ونبود آن است، نه اینکه سکون حرکتی است که سرعت آن به صفر می رسد! این گونه

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، بحث وحدت ضدین.

----------------- صفحه ۸۴

تعریـف از سـکون، جز مغـالطه چیزی نیست. خلاـصه اینکه، در سـکون حرکـتی وجـود نـدارد، نه اینکه سـکون نیز در اصـل، نوعی حرکت می باشد که سرعت آن کاهش یافته است. بنابر آنچه گفتیم، چگونه می توان گفت: حرکت و سکون با هم جمع شده اند؟! دربـاره مثـال دوم، که همـان واقعیت حرکـت است که از آن در زبان فارسـی به لفظ «شـدن» تعبیر می آورنـد، در هنگام تبیین نظریه هگل به طور گسترده بحث و بررسـی به عمل خواهیم آورد و روشن خواهـد شـد که شـیء که در حال شدن است، آن مقدار از آن که تحقق خارجی یافته، موجود است و عـدم به آن راه نـدارد، و آن مقدار هم که تحقق نیافته است، معدوم است و وجود به آن راه نـدارد. علت اینکه حرکت را موجود آمیخته با عـدم می داننـد این است که مجموع اجزای یک حرکت را که هنوز به پایان نرسـیده است، شـیء واحدی می گیرند و چون حرکت، شـروع شده و هنوز به پایان نرسـیده است از این جهت آن را موجود آمیخته به عدم می پندارنـد، ولی اگر حرکت را از نظر اجزا، «تقسیم بندی» کنیم قهراً حکم جزئی که وجود یافته غیر از حکم جزئی خواهد بود که وجود نیافته است. اصولاً خاصیت امور تدریجی همین است که تمام اجزای آن دفعةً تحقق نمی پذیرد، بلکه به تدریج ظهور و طلوع نموده و دارای واقعیت خارجی می گردد. در مورد سوم، بایـد گفت امور روحی، در صورتی با امور مادی تضاد دارند که آنها را از آثـار روح مجرد از مـاده بـدانیم، ولی هرگـاه بسان مادیها، امور روحی وروانی را، واکنش ماده و از آثار آن بـدانیم، در این صورت خود بخشی از موجودات مادی بوده و تضاد ومنافاتی در میان وجود نخواهد داشت و روحی

----------------- صفحه ۸۵

بودن این آثـار، اصـطلاحی بیش نخواهـد بود، بلکه امور مـادی و معنوی هر دو جلوه ای از امور مادی می باشـند که صـرفاً مراتب و درجات مادی بودن در آنها فرق می کند. در مورد چهارم، فشرده سخن این است که صحت نتیجه یک فرضیه، گواه بر صحت خود فرضـیه نیست، به این دلیل که منجمان پیش از فرضیه بطلیموس نتایج درخشانی می گرفتند و خسوف وکسوف ماه و آفتاب، و آغاز و پایان هر ماه را بدقت تعیین می کردند، در حالیکه فرضـیه بطلیموس، سـر سوزنی واقعیت نداشت. بنابراین نظریه نیوتون، را به پاس

صحت نتایج آن نمی توان صحیح خواند، تا از یک نظر آن را صحیح، و از نظر دیگر که تأثیر سرعت دستگاه را در نظر نگرفته است غلط بدانیم، و اگر فرضیه نیوتون قابل تجزیه باشد، باید گفت یک قسمت از آن صحیح است و غلط نیست و قسمت دیگر آن غلط است و صحیح نیست. اشکال مورد پنجم نیز برای کسانی که از منطق قدیم آگاهی دارند، بسیار روشن است. زیرا آنجا که می گوییم: «انسان حیوان است»، باید توجه نمود که کدام قسمت از انسان را با حیوان متحد می دانیم: آدمیزاده قطعاً در آن بخش از وجود خویش، که قدر مشترک وی با سایر جانداران (مانند تولید مثل، خوراک، حرکت و...) با حیوان اتحاد دارد، ولی در آن بخش از وجود که او را از دیگر جانداران جدا می سازد (مانند تفکر و اندیشه) هرگز با حیوان متحد نیست.(۱)

----

۱ . این پاسخ در حد تفکر یک مارکسیست است که نسبت به این مسائل در سطحی نازل و پایین دارد، از نظر فلسفه اسلامی مطلب به گونه دیگری است که اینجا جای طرح آن نیست.

----------------- ۸۶ صفحه دو لغزش دیگر در گفتار ارانی

۱. دکتر ارانی از کتاب «روزنبرک» نقل می کند که تاریخ جنگها ونزاعهای بشری، تاریخ نزاعها و کشمکشهای نژادی است، و اختلاف نژاد هیچ وقت محو شدنی نیست. سپس به رد این عقیده می پردازد و می گوید: این بیچاره که طرفدار تئوری نژادها است چشم باز نمی کند که ببیند: رقابت بحری بین آمریکا وانگلیس نژادی است یا مادی، حمله به ژاپن و چین نژادی است یا طبقاتی؟! نویسنده کتاب «روزنبرک» جا دارد که مقابله به مثل کرده بگوید که این بیچاره نمی داند که مقصود این نیست که نژاد، عامل منحصر برای جنگها و نبردها است تا گفته شود که رقابت این دو ابرقدرت که هر دو از یک نژاد می باشند ربطی به نژاد ندارد، بلکه عامل اقتصادی است که این دو قدرت رابه جان یکدیگر انداخته است و ما در بخش ماتریالیسم تاریخی در این باره به طور گسترده سخن گفته و عوامل محرک تاریخ را یکی پس از دیگری برشمرده ایم. ۲. ارانی طرفداران منطق ارسطو را متهم می کند که آنان از دو مقدمه، نتایج عجیب و غریبی می گیرند. فی المثل می گویند: انگلیسی سفید است، سفید ضد سیاه است، پس انگلیسی ضد سیاه است. از این نظر، انگلیسی و هندی و آفریقایی با هم جمع نمی شوند. آنگاه به این منطق حمله می کند ومی گوید: این همان منطق جامدی است که به دلیل سیاهی پوست ملتی را به غلامی محکوم می کند.

----------------- ۸۷ صفحه نقد

باید به اطلاع این مارکسیست پیشتاز وطنی برسانم،چنین استدلالی در هیچیک از آثار دانشمندان الهی ویا طرفداران منطق ارسطو، نه وجود دارد، ونه می تواند داشته باشد. استدلال با اشکال چهارگانه ای که در منطق ارسطو معروف است، برای خود شرایطی دارد که با فقدان یکی از آن شرایط قیاس و استدلال منطقی عقیم می گردد و این مطلب بر تمام آشنایان با منطق صوری روشن و واضح است. قیاس در منطق ارسطو، از دو قضیه (که اولی را «صغری» و دومی را «کبری» می گویند) تألیف می گردد و از ضمیمه گردیدن این دو قضیه، چیز سومی به دست می آیدکه آن را «نتیجه» می نامند. قیاس منطقی به چهار صورت می تواند تألیف یابد، که یکی از آنها را «شکل اول» می گویند. در قیاسی که به صورت شکل اول تشکیل می شود، شرط اساسی برای منتج بودن آن است که قضیه دوم، به صورت یک قضیه کلی صادق باشد و الاّ در غیر این صورت قیاس عقیم و بی نتیجه خواهد بود. مثلاً می گویند: جهان متغیر است ;و هر متغیری حادث است ;پس جهان حادث است. همان طور که ملاحظه می کنید، قضیه دوم به صورت کلی است ولی در مثال مورد بحث (سفید، ضد سیاه است) صورت کلی آن (۱)، دروغ بوده و

----

۱ . هر سفیدپوستی ضد سیاه است.

----------------- ۸۸ صفحه

صورت جزئی آن(۱) هر چند راست است ولی فاقد شرط عموم وکلیت می باشد. صورت صحیح مثالی که ارانی آورده چنین است: «انگلیسی سفیدپوست است ;هر سفیدپوست دشمن سیاه پوست است ;پس انگلیسی دشمن سیاه پوست است» همان طور که ملاحظه می کنید، قضیه دوم (هر سفیدپوست، دشمن سیاه پوست است) به صورت کلی و به عنوان یک اصل عام و فراگیر دروغ است، زیرا مسلمانان سفید پوست، نسبت به سیاه پوستان هیچگونه عناد ودشمنی یی نداشته بلکه از دوستان آنانند(حتی در میان انگلیسیهای آزاد، و انساندوست نیز می توان تعداد قابل ملاحظه ای را یافت که فاقد کینه نژادی نسبت به سیاه پوستان بوده ومخالف تبعیض نژادی هستند)بنابراین، چنین قیاسی از لحاظ منطقی عقیم و نادرست بوده و نازایی و بی نتیجگی آن نیز به علت خللی است که در ماده استدلال وجود دارد، نه به این علت که تضاد منطقی و فلسفی قابل جمع است! یا به علل دیگر. گفت شیخا ورد خوب آورده ای *** لیک سوراخ دعا گم کرده ای! در اینجا از اطاله سخن پوزش می طلبیم و خاطر نشان می سازیم که این ایدئولوگ پیشتاز وطنی از منطق و فلسفه شرق کوچکترین اطلاعی نداشته است ولی در برابر، از آنچنان شهامت! و شجاعتی بهره مند بود که می توانست بی پروا انتقاد کند، و در حقیقت، تهور و بیباکی او، جبرانگر بی اطلاعی مفرط او بود! حکایت او حکایت کسی بود که در تاریکی دم شیر را به بازی گرفت، ولی فرصت درک روشنایی را نیافت تا از هول کاری که کرده است بیهوش گردد!

---

۱ . بعضی از سفیدپوستان، ضد سیاه پوستانند.

 ما و استاد دانشکده کارگری پاریس

تئوریسین دیگر مارکسیسم، ژرژپولیستر، نیز با یک رشته مثالها کوشیده است که اجتماع ضدین را ثابت کند، مثالهای سست و واهی یی که انسان از طرح آنها خجالت می کشد، مانند: ۱. دانش و جهل از نظر متافیزیک با هم مخالف بوده و هر یک ناقض دیگری است. جاهل، دانشمند نخواهد بود، و دانا نادان نیست، ولی مطالعه نشان داده است که این دو عامل به این شدت با هم مخالف نیستند، زیرا در آغاز امر، جهل حکمفرما بوده و سپس علم فرا رسیده است، معنی جهل به علم تبدیل شده است. هیچ جهلی خالی از علم وجود ندارد، و به اصطلاح جهالت مطلق و صد در صد نداریم، پس هر چیزی با ضد خود همراه است. از آن سوی، به گفته لنین، علم کامل نیز وجود ندارد، و هر دانشی در قسمتی به جهل آمیخته است.(۱) نقد
بی پایگی این نوع استدلالها نیز کاملاً روشن است. اگر کسی از یک جریان، دیروز آگاه نبوده ولی امروز آگاه باشد، یک چنین جهل و علمی که ناشی از اختلاف در زمان است از قبیل اجتماع ضدین یا نقیضین نیست، زیرا چنانکه قبلاً گفتیم یکی ازشرایط تحقق تناقض ممنوع، اتحاد نقیضین در زمان است. گذشته از این هیچ گاه جهلی به علمی تبدیل نمی شود. جهل یک امر

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۷۳.

عدمی بوده وواقعیتی در فضای ذهن ندارد تا به چیزی تبدیل شود، بلکه این خلأ به وسیله امر وجودی ـ که علم است ـ پر می شود، بدون اینکه عدم به وجود تبدیل گردد. درست است که جهل صد در صد وجود ندارد، و هرجاهلی دست کم اشیای خودش را می شناسد، ولی در این مورد هر یک از علم و جهل به علت تعدد موضوع برای خود حساب جداگانه ای دارند، و به هم آمیخته نمی شوند، مثلاً فردی خود را می شناسد ولی همسایه را نمی شناسد، و متعلق علم او خویشتن است و متعلق جهلش همسایه و یک چنین علم وجهلی را به علت تعدد و تفاوت موضوع نمی توان از قبیل اجتماع ضدین یا نقیضین دانست. بلی اگر موضوع واحد باشد، مثلاً یک شیء را، هم بداند و هم نداند، چنین علم وجهلی از قبیل اجتماع وجود وعدم است که محال می باشد. حال به بررسی دومین مثال ژرژ پولیستر می پردازیم: ۲. بدون بورژوازی، پرولتاریا به وجود نمی آید، و بورژوازی نیز وابسته به پرولتاریاست، این دو

ضدی هستند که جدا شدنی نیستند.(۱) نقد

مارکسیستها پیوسته می کوشند مثالهایی را انتخاب کنند که جنبه تبلیغی داشته باشد، و بی جهت نیست که اغلب مثالهای ژرژپولیستر نیز چاشنی تبلیغی داشته وجنبه استدلالی وبرهانی آن بسیار ضعیف است. فی المثل در مثال فوق، همگی می دانیم که وجود دو طبقه متضاد در دل یک جامعه، از

----

۱ . همان، ص ۱۷۶.

قبیل اجتماع دو ضد نیست، زیرا جامعه، «واحد حقیقی» نیست که پذیرش این دو برای آن امکان پذیر نباشد، بلکه یک «واحد اعتباری» است که در آن، میلیونها تضاد خودنمایی می کند. سفید و سیاه، فقیر و غنی، بزرگ و کوچک، پدر و فرزند، طبقه استثمارگر و استثمار شده، و غیره، همگی در جامعه واحدی هضم می گردند. اگر آنان معنی «اجتماع دو ضد در یک واحد» را روشن می کردند دچار این گونه پریشان گویی نمی شدند، وبه عبارت دیگر: اگر وحدت حقیقی را از وحدت اعتباری وقراردادی جدامی ساختند، از این نوع مثالها پرهیز می کردند. به سومین مثال ژرژپولیستر توجه کنید: ۳. متافیزیسینها می گویند: زندگی عبارت است از زندگی ومرگ، وبین این دو امر هیچ گونه ارتباط واشتراکی قائل نیستند وچون زندگی و مرگ دومسئله متضاد است که کاملاً با هم مغایرت دارند پس نمی توان در عین حال هم زنده بود و هم مرده، ولی این را هم نمی توان به این خشکی از هم جدا ساخت زیرا: اوّلاً: زندگی، حاصل مرگ گروهی از سلولها و نشو ونمای گروهی دیگر است. ثانیاً: عناصری که در وجود مرده یافت می شود فقط تغییر شکل یافته، به موجودات دیگری حیات می دهد ویا اینکه خاک را پر حاصل می گرداند و....(۱)

----

۱ . همان صص ۱۶۱ـ ۱۶۲.

این نوع استدلال هم از آن نوع استدلالهای عجیب است! اینکه در بدن انسان سلولی می میرد و سلولهای دیگری جانشین آن می گردند، چه ربطی به اجتماع ضدین دارد؟! مگر هر سلول برای خود واجد حیات مستقلی نیست؟ آنچه که محال وممتنع است اجتماع مرگ و حیات در موضوعی واحد است نه در دو موضوع متفاوت. بدتر از آن این است که می گوید مرده به موجودات دیگرحیات می بخشد.! مرده از آن نظر که مرده است هرگز به هیچ موجودی حیات نمی بخشد، بلکه در بدن این مرده مقداری خواص شیمیایی باقی است که در شرایط مخصوصی مایه تقویت موجودات زنده می گردد. مضحک تر از همه این است که می گوید: دیده شده که می گوییم«ها، باران گرفت» و بسا شده که حرف ما به پایان نرسیده باران ایستاده است.(۱) مسلماً در عرصه واقعیت خارجی، زمان نزول باران غیر از زمان قطع آن است بنابراین، کجا در یک زمان وجود و عدم جمع شده است؟! حتی زمانی که به فرود آمدن باران می اندیشیم، غیر از زمانی است که به چیزی خلاف آن (ایستادن باران) می اندیشیم. مارکسیستها، آنچنان در شناخت تضاد در فلسفه شرق پیاده هستند که گاهی بر وجود تضاد به راه رفتن انسان استدلال می کنند ومی گویند یک پای انسان جلو و یک پای دیگر عقب است. وجلو و عقب بودن دو امر متضاد است، که در یک جا جمع شده اند! ما پاسخ این گونه سخنان بی پایه را به

----

۱ . همان صص ۱۶۱ـ ۱۶۲.

خوانندگان گرامی واگذار می کنیم. چهارمین دلیل ژرژ پولیستر در نفی امتناع اجتماع ضدین را بررسی می کنیم: ۴. وجود علائم (+) و (–) نشانه وجود تضاد در ریاضیات است؟ نقد پاسخ

مسئله جمع و تفریق،یک عمل ذهنی است و هدف از این عمل، آن است که بتوان به تعداد واقعی معدود پی برد، و گرنه بیرون از فضای ذهن، نه جمعی وجود دارد ونه تفریقی. اگر کسی صد ریال پول در جیب داشته باشد، می تواند آن را به چند صورت بیان کند، یک بار بگوید ۱۰۰ ریال پول دارم، بار دیگر بگوید ۱۵۰ ریال منهای ۵۰ ریال دارم، و بار سوم بگوید: ۵۰ریال بعلاوه ۵۰ ریال دارم. معنی این جمله ها آن نیست که در یک موضوع واحد، ضدین (جمع و تفریق) وجود دارد، بلکه هدف بیان ۱۰۰ ریال است. و راه بیان آن بر اساس محاسبات ذهنی، سه (بلکه هزاران) صورت دارد بدون آنکه هیچیک از آنها بر واقعیت خارجی اثری بگذارد. درجه حرارت انجماد آب در شرایط عادی را، رقم صفر نشان می دهد، درجه بالاتر از آن را نیز باعلامت (×) یا (+) و پائینتر از آن را با علامت (–) نشان می دهند. از آنجا که مبدأ مقایسه رقم صفر است، می توان درجه حرارت آبی را که درجه سانتی گراد بالای صفر است به انواع گوناگون نشان داد درجه حرارت آن: ۵–۱۰ درجه سانتی گراد، درجه حرارت آب: ۵×۰ سانتی گراد. ولی این نوع عملیات اثری در خارج نمی گذارد و به تعبیر روشنتر، در

خارج نه وجودی تبدیل به عمل می گردد و نه عدمی به وجود. از این بیان روشن می گردد که در معادلات، تبدیل ارقام سلبی به ایجابی و بالعکس، لزوماً به معنایی تبدیل وجود به عدم یا عدم به وجود نیست، بلکه یک رشته عملیات ذهنی است که بسهولت انجام می گیرد. ۵. از میان تئوریسینهای مارکسیسم، دوست ودستیار کارل مارکس، «انگلس» نیز دست وپایی زده است که برای تحقق تناقض مثالهایی پیدا کند و از این راه منطق قدیم را که اجتماع نقیضین را ممتنع می داند به باد انتقاد بگیرد، می گوید: جامعه بشریت، این قدرت و توانایی را دارد که به معلومات نامتناهی دست یابد، و این در جایی است که انسانها، به علت محدودیت امکانات وقابلیتهای ذهنی، به طور انفرادی قادر به چنین کاری نیستند. نقد

باید به انگلس گفت اگر بنا باشد که این گونه احکام، مصداق تناقض باشند. لازم نیست به ذهن خود فشار آورده و یک چنین مثالهای فلسفی را پیدا کنیم، زیرا دور و بر ما ازا ین گونه تناقضها! فراوان است! مانند: ده انسان در حال اجتماع می توانند سنگ بزرگی را حرکت دهند، در حالیکه یک انسان به تنهایی قادر به چنین کاری نیست! رزمندگان غیور به طور دسته جمعی می توانند دژهای جنایتکاران را فتح کنند، در حالی که هیچیک از آنها به تنهایی قادر به چنین کاری نیست! حزب پرولتاریا می تواند دولت کارگری را استیضاح کند، در حالی که

هیچکدام از افراد حزب، منفرداً قادر به چنین کاری نیستند! اگر در همه این مثالها شرایط«جمع نقیضین» فراهم باشد، ما هم با انگلس همصدا می شویم ومی گوییم جمع نقیضین مانعی ندارد، ولی با توجه به شرایطی که در منطق ارسطویی برای مسئله «امتناع نقیضین» گفته شده هیچیک ازاین موارد از مقوله اجتماع ضدین یا نقیضین محال نیست. مگر نه اینکه گفته شده است که یکی از شرایط تحقق تناقض، «وحدت موضوع» است، در حالیکه این مثالها فاقد چنین شرط اصلی است، زیرا آنجا که می گوییم می توانند، موضوع قضیه افراد «به طور دسته جمعی» است و آنجا که سخن از عدم امکان می نامیم، موضوع قضیه، افراد به طور منفرد و بدون بهره گیری از دیگران می باشد. ۶. وجود دو نیروی مختلف الکتریسیته مثبت و منفی، گواهی روشن در وجود تناقض است، و اثبات ونفی، از قبیل وجود وعدم می باشند. نقد

آنان که آگاهی مختصری از مسائل فیزیکی دارند می دانند که الکتریسته منفی، یک نوع الکتریسیته خاصی است که از اصطکاک آن با الکتریسته مثبت، برق تولید می شود. مقصود از الکتریسیته مثبت ومنفی، الکتریسیته موجود و معدوم نیست تا از مقوله «تناقض»

به شـمار آیـد، بلکه دو نوع الکتریسیته مـادی می باشـند که از اتصـال و بهم رسـیدن آنها برق تولیـد می شود و آمیزش این دو نوع الکتریسیته، از قبیل آمیزش عناصر مختلف است که مایه تنوع و تکثر موجودات می گردد(و قبلاً از آن بحث شد).

---------------- ۹۶ صفحه

اگر بنا باشـد جـذب و انجذاب الکتریسـیته را از قبیل «جمع ضدین» بشـماریم، باید اجتماع تمام عناصـر در یک جسم را نیز از همین باب بدانیم. گذشته از این، این گونه فعل وانفعالات، به تضاد دیالکتیک (مبنی بر اینکه، در داخل یک جسم دو نیروی متضاد وجود دارد، که یکی خواهـان بقـای وضع موجود، و دیگری خواهان نفی آن است.(۱) ارتباطی ندارد، وانگهی، این دو الکتریسـیته در دو سیم جریان دارند نه در یک سـیم. و در موقع به هم رسیدن، ترکیبی رخ می دهد که شیء ثالث است. دیالکتیسینها با این نوع مثالها می خواهند به جنگ یک حکم بدیهی وروشن بروند و امتناع اجتماع «ضدین» یا «نقیضین» را باطل سازند، در صورتی که این مثالها و نمونه های مشابه آنها ربطی به مسئله ضدین ونقیضین، که در فلسفه اسلامی مطرح می باشد، ندارد. به این پرسش پاسخ دهید! اخیراً کتابی از طرف یکی از مارکسیستها با عنوان مستعار «سام» تحت

----

۱ . چنانچه بپذیریم مثالهای فوق از قبیل وحدت ضدین یا نقیض اند، بازباید بگوییم که صـحت و درستی این مثالها مسـتلزم صـحت وحـدت ضـدین، که مارکسـیسم مـدعی آن است، نیست. زیرا آنـان حرکت و تحـول، ونمـو و تکامـل را، معلول دو نیروی متنـاقض موجود در دل پدیـده می داننـد که پیوسـته در حال جـدال وکشـمکش با یکدیگرند، در حالیکه در این مثالها، درگیری در میان دو نیروی متضاد یا متناقض خارجی است که بر جسم تحمیل شـده اند. آیا می توان از امکان دومی، امکان اولی را اسـتنتاج کرد؟ تضاد درونی، مایه حرکت دینامیکی است که سبب می گردد(به عقیـده مارکسیسـتها) معلول از بطن علت خارج گردد وهسـته به صورت نهال درآید. حال آنکه کشمکش این دو نیروی متضاد خارجی که از بیرون بر جسم تحمیل شده اند مایه حرکت مکانیکی است که نمی تواند پایه تکامل و تحول گردد.

---------------- ۹۷ صفحه

عنوان: «مبـانی فلسـفه علمی» منتشـر شـده است. مؤلف خواسـته است مبـانی فلسـفه مـارکس را که مـدعی است جنبه علمی دارد، به صورت واضـح و روشن تبیین کند. چیزی که در این کتاب و نوع آثار مارکسیسـتها وجود ندارد، موضوع نوآوری است. نوشـتجات آقایان مارکسیسـتها نوعاً از دو نقص بزرگ خالی نیست: ۱. بی اطلاعی از فلسـفه شـرق، خصوصاً فلسفه اسلامی که نمونه بارزی از فلسفه «متافیزیک» است. ۲. نادیـده گرفتن انتقادهایی که در طول زمان از این فلسـفه شده است به نحوی که گویی تاکنون کوچک ترین خـدشه ای بر ارکان فلسـفه ماتریالیسم دیالکتیک وارد نشـده و هیچ نوع رو در رویی رخ نداده است! اکنون چند فراز از کتاب فوق را نقـل می کنیم تـا روشن گردد که تضـاد مورد بحث نویسـنده، تضـاد مورد انکار فلاسـفه اسـلامی نیست، و ارتباطی به تضاد موردنظر متافیزیسینها ندارد. ۱. نویسنده در این کتاب اصرار دارد که علت و سرچشمه تکامل را، وجود نیروهای متضاد در داخل هر شیء و پدیده ای بداند. این سـخن تا چه اندازه صـحیح است؟ پاسخ این پرسـش را در بخش «نقش تضاد در جهان طبیعت» خواهید خواند. ۲. وی برای وحـدت تضاد، مثالهایی را آورده است که هرگز تحت تضاد ممنوع داخل نبوده، بلکه تحت اضداد دیگر (که به طور مشروح بیان گردید داخل است؟ اینک مثالها:

---------------- ۹۸ صفحه

الف: هر قطعه آهنربا دو قطب دارد: قطب شـمال و قطب جنوب، اینکه دو قطب همـدیگر را دفع کرده و در عین حال به نحو جدایی ناپـذیری بهم پیوسـته انـد، شاهـد قـاطعی بر تحقق تضادهـا است. ب: در ارگانیسم هر موجود زنـده، دوگرایش مختلف وجود دارد: گرایش به حفظ خصوصـیات و صفات موجود، و گرایش برای دگرگون کردن صفات مخالف شرایط زندگی، این دو نوع گرایش

مغایر، شاهدی بر تحقق تضادها است؟(۱) ج: در طول تاریخ، همواره شاهد وجود تضاد وکشمکش میان طبقات گوناگون احتمالی بوده ایم:در جامعه برده داری، میان بردگان وصاحبان برده ها، در جامعه فئودالی میان دهقانان وابسته به زمین وفئودالها (مالکان زمین)، و در جامعه سرمایه داری میان طبقه کارگر و سرمایه دار پیوسته تضاد وجود داشته ودارد. د: نویسنده مزبور، فعالیتهای مختلف سلول را نیز از قبیل جمع ضدین شمرده است، از قبیل: تجزیه موادی که خواه از محیط خارج دریافت می کند وخواه در داخل بدن وجود دارد، و ترکیب و تبدیل آنها به موادی که برای بدن لازم است، و پیدایش و رشد اجزایی از بدن، همزمان با فرسودگی و از بین رفتن اجزایی دیگر در جهان بدن.(۲) خواننده دقیق و نکته سنج، با توجه به آنچه که قبلاً در پاسخ بسیاری ازمثالها گفتیم، می تواند به حل این مثالها وپاسخ آنها پرداخته وروشن سازد که

---

۱ . در بحثهای آینده خواهیم گفت در هیچ موجودی که در مسیر حرکت است نیروی نگاهدارنده وضع موجود وجود ندارد. ۲ . مبانی فلسفه، ص ۴۴ـ ۴۵.

----------------- ۹۹ صفحه

هیچیک از این مثالها از موارد «اجتماع ضدین» ممنوع نیست. در پایان توجه خوانندگان گرامی را به این نکته جلب می کنیم که: بحث ما فعلاًـ درباره «امتناع ضدین» است نه «امتناع نقیضین»، ولی چون هدف در فصل هفتم پاسخگویی به تمام اشکالات مارکسیستها درباره این دو قضیه بود، از این جهت به مجموع انتقادهای آنان، چه در باب اجتماع «ضدین» وچه در باب اجتماع «نقیضین»، در این بخش پاسخ گفتیم و خوانندگان عزیز با توجه به دو معیاری که در شناخت ضد از نقیض گفتیم، خود می توانند مواردضد را از نقیض باز شناسند.

----------------- ۱۰۰ صفحه

فصل هشتم: تفاوت آری، تبعیض نه

آیا در جامعه مطلوب اسلامی، تضاد وجود دارد؟ تفاوت آری، تبعیض نه!

اکنون که از بحث پیرامون واقعیت تضاد در طبیعت و جهان مادی فارغ شدیم لازم است نظر اسلام را نیز درباره وجود تضاد درجامعه مورد بررسی قرار دهیم. شکی نیست که اسلام، جامعه ای را که در آن گروهی رفاه زده و تن پرور در کنار گروهی محروم و گرسنه و به دیگر تعبیر: گروهی استثمارگر در برابر گروهی استثمار شده بسر برند، محکوم می کند و با تمام قوا و نیرو می کوشد طاغوت وطاغوتیان را از میان بردارد وهر نوع ظلم واجحاف را از متن جامعه پاک سازد. اینکه برخی می گویند: جامعه اسلامی، جامعه توحیدی بی طبقه است، معنی محصل و درست آن این است که در جامعه اسلامی، علل و عوامل تبعیض مطلقاً محکوم بوده و هیچ نوع امتیاز بی جهت وبی ملاکی وجود ندارد. زیرا این گونه تضاد، نه تنها مایه کمال نیست، بلکه موجب بدبختی جامعه انسانی است.

----------------- ۱۰۱ صفحه

قرآن از این قماش جامعه ها نمونه هایی را ارائه داده و آنها را محکوم ساخته است: یکی از آنها جامعه فراعنه است، که فرد ستمگری با ایادی خود بر گرده مردم سوار شده و آن را به گروههای مختلف تقسیم کرده بود، تا در سایه تشتت آنان و حزب سازی، و فرقه بازی، گروهی (بنی اسرائیل) را ضعیف وناتوان ساخته و مورد استثمار و بهره برداری خود و گروه خود قرار دهد.(۱) امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره چنین جامعه آشفته ای می فرماید: «وَما أخذَ اللّهُ علی العلماء أن لا یقارّوا علی کِظّةِ ظالم ولا سَغب مَظْلُوم».(۲) «خداوند از دانشمندان ودانایان امت پیمان گرفته است که در برابر پرخوری ستمگر و گرسنگی مظلوم، صابر وشکیبا

نباشند». چنانچه مقصود از تضاد اجتماعی این است که فقر در جامعه بشری، یک پدیده لازم و ضروری بوده واجتماع حتماً باید به دو دسته تقسیم شوند: گروهی غنی وثروتمند، و گروهی فقیر وبیچاره، یک چنین تضادی در اقتصاد اسلام بشدت محکوم است واگر در آثار مارکسیستها چنین مطلبی را به متافیزیسنها نسبت می دهند، بی پرده وقاطع باید گفت بهتانی بیش نبوده و اسلام از آن پیراسته است.(۳) در اینجا، البته مجال این نیست که سیستم اقتصادی اسلام را بگونه ای روشن بیان کنیم واین بحث بر عهده بخش سوم از بحثهای مقایسه ای ما است

---

۱ . (إِنَّ فِرْعَونَ عَلا فی الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذبِّح أَبْنائَهُمْ وَیَسْتَحیی نِسائَهُمْ إِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدین)(قصص/۴). ۲ . نهج البلاغه، خطبه سوم. ۳ . به اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۱۲، مراجعه شود.

که پس از سپری گشتن بخشهای مربوط به نقد ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم تاریخی، پیرامون آن بحث و گفتگو کنیم. ولی به گونه فشرده یادآور می شویم: بر خلاف تصور گروهی که فقر را بلای آسمانی یا نشانه بندگی، و غنا و ثروت را نشانه مهر آسمانی یا دلیل دوری از مقام ربوبی می دانند، باید گفت که از نظر قرآن، فقر از اندیشه های شیطانی است که شیطان گرایان آن را با طرق گوناگون در جامعه شایع می سازند چنانکه می فرماید: (اَلشَّیْطانُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَیَأْمُرُکُمْ بِالْفَحْشاء...).(۱) «شیطان شما را به فقر و تنگدستی دعوت می کند وبه فحشاء و پلیدکاری فرمان می دهد». اگر شیطان به اندیشه فقر دامن می زند، از طرف دیگر شیطان گرایان ویاران او با اعمال ضد انسانی خود، این فساد اجتماعی را در جامعه تحقق می بخشند در حالی که مقصری جز خود انسان و جامعه کس دیگری نیست چنانچه می فرماید: (ظَهَرَالْفَسادُفی البَرّ وَالْبَحْرِبما کَسَبَتْ أَیْدِی النّاسِ لِیُذیقَهُمْ بَعْضَ الّذی عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُون).(۲) «فساد و تباهی در خشکی ودریا بر اثر اعمال ورفتار مردم گسترش یافت تا خداوند نتیجه برخی از اعمال آنان را به خود آنان بچشاند شاید از اعمال بد خود بازگردند». ممکن است گفته شود که مفاد آیه این است که فساد اجتماع معلول

---

۱ . بقره/۲۶۸. ۲ . روم/۴۱.

اعمال خود انسان ها است، ولی از کجا معلوم که فقر از مصادیق فساد باشد؟ ولی پاسخ این سخن روشن است، زیرا: چه فسادی بالاتر از فقر که امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرماید: «الفقر الموت الأکبر».(۱) «فقر مرگ بزرگتر است». علت اینکه حضرت فقر را مرگ بزرگتر می داند این است که رنج مرگ تدریجی، بمراتب بالاتر از مرگ دفعی است که لحظاتی بیش نیست، از این لحاظ امام آن را مرگ بزرگتر می خواند. راستی چه فسادی بالاتر از فقر، که پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) آن را مایه کفر و انحراف فکری و عملی دانسته است، آنجا که می فرماید: «کادَ الفَقرُ أن یکون کفراً». «سرانجام فقر کفر است». آری، چه فسادی بالاتر از فقر، که امیر مؤمنان درباره آن به فرزند خود محمد حنفیه چنین می گوید:از آن به خدا پناه ببرد، آنجا که می فرماید: «یا بُنّی انّی أخاف علیك الفقر إنّ الفقر مَنْقصة للدّین، مَدْهَشَةٌ للعقل، داعیة للمقت».(۲) «فرزندم! از فقر بر تو می ترسم زیرا فقر مایه کاهش دین، سبب اضطراب و وحشت، ووسیله رسوخ عداوت در اجتماع است». بنابراین با توجه به اینکه فقر از روشنترین مصادیق فساد است، قرآن

---

۱ . نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۶۳. ۲ . نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۱۹.

علت آن را برنامه های غلط اقتصادی واجتماعی خود جامعه انسانی دانسته و آن را با جمله (بِما کَسَبَتْ أَیدی النّاس) بیان می کند. علل پیدایش این پدیده سیاه در این مختصر نمی گنجد، براستی اجمالاً باید گفت که اموری از قبیل احتکار، ربا، گران فروشی، تقلب، رقابتهای غلط، اعطای اعتبارهای حساب نشده، بیکاری، تنبلی، و بالاتر از همه برنامه ریزیهای غلط اقتصادی است که در نتیجه آنها ثروت به طور عادلانه در اجتماع تقسیم نمی شود بلکه پیوسته فقط در میان طبقه و گروهی خاص دست به دست می شود، و این در حالی است که اسلام با یک رشته برنامه های انقلابی اقتصادی، از تداول ثروت میان ثروتمندان بشدت جلوگیری کرده است چنانچه می فرماید: (...کَیْ لا یَکُونَ دَولَةً بَیْنَ الأَغْنیاء...).(۱) «چنین کردیم تا ثروت میان ثروتمندان دست به دست نگردد». شاید در تبیین علت فقر، بیانی روشنتر از این دوجمله کوتاه یافت نشود که امیر مؤمنان (علیه السلام)آن را یاد آور شده است: «ما رأیتُ نعمةً موفورةً إلّا وفی جانبِها حقّ مضیَّع».(۲) «ثروتی بر روی هم انباشته ندیدم مگر اینکه درکنار آن حقی ضایع شده وجود داشت». «فما جاع فقیر إلّا بِما مُتِّع به غنی».(۳) «فقیری گرسنه نگشت مگر آنکه توانگری بر آن کامیاب گردید».

---

۱ . حشر/۷. ۲ . صوت العدالة الإنسانیة، ج۱، ص ۴۰. ۳ . نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۲۸.

---------------- ۱۰۵ صفحه

بنابراین، چنین تضادی در جامعه اسلامی به علت غصب حقوق فقیران و بیچارگان است وباید با اجرای برنامه های صحیح اقتصادی از جامعه طرد گردد. علاقه اسلام برای محو این گونه تضادها و تبعیضهای طبقاتی، به اندازه ای است که پیامبر در آخرین لحظات زندگی خود به علی چنین سفارش کرد: «یا علیّ لا یُظلَم الفلاّحونَ بحضرتِك، ولا یَزدادُ علی أرض وُضِعَتْ علیها، ولا سُخْرَةٌ علی مسلم یعنی الأجیر».(۱) «هرگز نباید در حضور تو به کشاورزان ستم شود،وهرگز نباید بر میزان اجاره زمین که من تعیین کرده ام اضافه گردد، وهرگز نباید مسلمانی (کارگری) مورد استثمار (ظالمانه) قرار گیرد». تفاوت آری، تبعیض نه!

در برابر این نوع تضاد، اسلام به پیروی از قوانین وسنن آفرینش، تضاد دیگری (اگر به کار بردن لفظ تضاد در مورد آن صحیح باشد) را به رسمیت شناخته است که وجود آن در جامعه بشری نه تنها مایه ظلم و ستم نیست، بلکه وسیله ترقی و پیشرفت اجتماع است. این گونه تضاد عبارت است از اینکه: خدای جهان افراد جامعه را با استعدادهای گوناگون و شایستگیهای متنوع و مختلفی آفریده است، تا هر فردی مطابق ذوق طبیعی وسلیقه خود، کاری را تعقیب کند که برای آن ساخته شده است. اسلام در اعطای حقوق، هرگز امتیازات طبیعی را از نظر دور نداشته و

---

۱ . کلینی: کافی:۵/۲۸۴ کتاب معیشت.

---------------- ۱۰۶ صفحه

ازاین طریق برخی را بر برخی مزیت بخشیده است، چنانکه می فرماید: (...وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بعْض دَرَجات...).(۱) «برخی را بر برخی، برتری بخشیدیم». به طور مسلم این گونه امتیازات طبیعی، یک رشته امتیازات اکتسابی را به دنبال آورده و مایه برتری ومزیت بر دیگران می گردد. در چنین جامعه ای تبعیض محکوم است، امّا تفاوت وجود دارد وهمین تفاوتهای طبیعی و اکتسابی است که مزایای گوناگون را برای افراد پدید می آورد. امّا هر نوع مزیت وبرتری بی ملاك وبی جهت(نظیر اینکه فلانی به بهانه اینکه خدایگان! بوده و یا از وابسته های اوست، صاحب آلاف والوف گردد، ولی گروه دیگر به حکم حقگویی وحق طلبی و عدالتخواهی ونوعدوستی در کنج زندانها و سیاه چالها بسر ببرند) بشدت محکوم است. اگر می گویند اسلام آیین مساوات، است مقصود مساوات قضایی در برابر قانون است، و اینکه باید دولتها وسایل ترقی را برای همه افراد جامعه فراهم سازند وکلیه امتیازات موهوم و ظالمانه ای را که ریشه معقول ندارد ازمیان ببرند، و گرنه مساوات، به معنی نادیده گرفتن امتیازات طبیعی و کسبی افراد،

خود نوعی ستم و ظلم است، و این نوع تساوی، اصولاً مخالف با قوانین آفرینش و اصول عدل انسانی است. گذشته از این، تاکنون چنین مساواتی در هیچ جای جهان حتی در زادگاه طرفداران این اندیشه عملی نشده است، و پیوسته فاصله طبقاتی میان کاخ نشینان کرملینی وکوخ نشینان کشاورز حکمفرما بوده است.

---

۱ . زخرف/۳۲.

---------------- صفحه ۱۰۷

تضاد در جامعه اسلامی، به دو نوع دیگر نیز قابل تصور و امکان پذیر است: نخستین نوع تضاد مزبور عبارت از رقابت دو گروه یا بیشتر در طریق پیشبرد اهداف صحیح اجتماعی است. در اینجا نیز چنانچه تضاد دو گروه یا دوحزب به معنی مخالفت و دشمنی و تخریب وویرانگری باشد، به طور مسلم، در جامعه اسلامی تضاد به این معنی مطرود است، و در جامعه ای که بنای آن بر اساس اخوت و برادری استوار بوده و نهادهای نخستین آن را، عشق به انسانها تشکیل می دهد و روابط افراد برپایه برادری است، تضاد به صورت ویرانگری و تضعیف یکدیگر معنی ندارد. دومین تضاد مورد نظر در اسلام، تضاد به معنی مراقبت بیشتر در حفظ ایمان وعقاید دینی و پیکار منطقی با عقاید مخالف وباطل، و این هم به منظور استحکام مبانی اعتقادی و تثبیت آرمانهای بلند انسانی در جهت پیشبرد اهداف صحیح اسلامی است که بزرگترین خواسته اسلام بوده و در آیات واحادیث اسلامی اشاراتی فراوان به این نوع تضاد مطلوب (میان حق وباطل) شده است.

---------------- صفحه ۱۰۸

فصل نهم: اصل امتناع تناقض در فلسفه اسلامی

اصل امتناع تناقض در فلسفه اسلامی

در بحثهای گذشته روشن شد که مسئله«امتناع ضدین» غیر از مسئله «امتناع نقیضین» است ولی دو اصل اساسی فلسفه اسلامی در نوشته های مارکسیستها بهم مخلوط شده است، زیرا آنان گاه تضاد را به جای تناقض و گاه تناقض را به جای تضاد به کار می برند و گاه نیز هر دو رابه صورت دو لفظ مترادف بهم عطف می کنند! تو گویی آقایانی که می خواهند به زعم خویش اساس منطق ارسطو را متزلزل سازند برگی از این منطق نخوانده اند. همان طور که در گذشته یادآور شدیم، «ضدین» به دو امر وجودی می گویند که هرگز با هم جمع نمی شوند، در حالیکه مطلب در «تناقض» بگونه دیگری است. متناقضین، به دو مفهومی گویند که یکی وجودی و دیگری عدمی بوده و به اصطلاح، واقعیت آن، به بود و نبود، وهستی ونیستی بازگشت می کند(۱) از قدیم الایام در منطق اسلامی گفته اند، نقیض هر چیز نبود

---

۱ . تفاوت تضاد و تناقض منحصر به این نیست، بلکه آن دو اصطلاح تفاوت دیگری نیز دارند که خلاصه آن چنین است: دو چیز متضاد هیچگاه در نقطه ای جمع نمی شوند، امّا رفع هر دو امکان پذیر است. مثلاً یک نقطه از کاغذ، نمی تواند هم سفید باشد هم سیاه، امّا می تواند نه سفید باشد ونه سیاه، و لذا می گویند: «المتضادان لا یجتمعان وقد یرتفعان» در عین ; حال، دو امر متناقض رفعشان نیز امکان پذیر نیست، فی المثل یک شیء نمی تواند هم موجود و هم معدوم باشد، ونیز نمی تواند نه موجود باشد و نه معدوم، ولذا گفته اند: «النقیضان لا یجتمعان ولا یرتفعان».

---------------- صفحه ۱۰۹

آن است.(۱) از این جهت، استعمال هر یک از این دو لفظ به جای دیگری سخت اشتباه، و ناشی از عدم آشنایی با اصطلاحات

فلسفه شرق و اسلامی است. دانشمندان اسلامی در باب «تناقض» بحثهای مفصلی دارند که ما برای پرهیز از تطویل، صرفاً به بیان برخی از نکات مهم آن می پردازیم: الف: شرایط تحقق تناقض چیست؟ ب: امتناع اجتماع متناقضین از امور بدیهی است. ج: تصدیق به هیچ قضیه واصلی از قضایای علوم، بدون مسلم گرفتن «امتناع اجتماع متناقضین» امکان پذیر نیست. بحث را از شرایط تحقق تناقض آغاز می کنیم: الف: شرایط هشتگانه تحقق تناقض

از نظر منطق ارسطو و فلاسفه اسلامی، هر بود و نبود و هر وجود وعدمی متناقض نیست، وچه بسا بود و نبود اشیا به گونه ای با هم جمع می شوند. از این جهت، در منطق ارسطو، برای امتناع تحقق تناقض، شرایط هشت گانه ای مطرح شده است که با توجه به آن شرایط، اجتماع بود و نبود اشیا از محالات خواهد بود.

---

۱ . نقیض کلّ شیء رفعه.

------------------ ۱۱۰ صفحه

این شرایط هشتگانه در دو بیت زیر جمع شده اند.(۱) در تناقض، هشت وحدت شرط دان *** وحدت «موضوع» و «محمول» و «مکان» وحدت «شرط» و «اضافه»، «جزء و کلّ» *** «قوه» و «فعل» است در آخر «زمان» اینک به توضیح شرایط هشتگانه توجه کنید: ۱. وحدت موضوع

یکی از شرایط تحقق تناقض، و امتناع اجتماع آن، این است که سلب و ایجاب بر یک موضوع وارد گردد نه بر دو موضوع، و گرنه تناقض میان دو شیء تحقق نیافته،و اجتماع آنها ممکن خواهد بود. مثلاً، هر گاه بگوییم: «زید دانشمند است وزید دانشمند نیست» این تناقض است واجتماع چنین سلب و ایجابی امکان پذیر نیست، ولی در صورت تعدد موضوع، اجتماع آنها اشکال نخواهد داشت. مثلاً ـ اگر بگوییم «زید دانشمند است و احمد دانشمند نیست» چنین سلب وایجابی از موارد تناقض نمی باشد. ۲. وحدت محمول

در تحقق تناقض و عدم امکان اجتماع، باید سلب و ایجاب بر یک محمول وارد گردد نه دو محمول، مثلاً بگوییم:«زید دانشمند هست وزید

---

۱ . مرحوم صدر المتألهین هم، شرط نهمی به نام «وحدت حمل» و برخی دیگر نیز شرایط دیگری را افزوده اند که ضیق مجال، فرصت طرح آنها را نمی دهد.

------------------ ۱۱۱ صفحه

دانشمند نیست»، و الاّ اگر ایجاب و سلب بر دو محمول متفاوت وارد شوند اجتماع آنها ممکن بوده و تناقض محقق نخواهد شد، مانند: «زید دانشمند است وزید قاتل نیست». ۳. وحدت مکان

سومین شرط برای تحقق تناقض، وحدت مکان است مثلاً اگر بگوییم: «زید در مسجد نمازمی گزارد» و سپس بگوییم «زید در مسجد نماز نمی گزارد» این نوع سلب وایجاب، تناقض است و اجتماع آنها، ـ با حفظ دیگر شرایط ـ ممکن نیست. ولی اگر مکان این دو نوع حکم فرق کند، در آن صورت اجتماع آنها امکان پذیر بوده و تناقضی در کار نخواهد بود، مثل اینکه بگوییم:«زید در مسجد نماز می گزارد» و سپس اضافه کنیم: «زید در خانه نماز نمی گزارد». ۴. وحدت شرط

اگر بگوییم:«ازدواج خوب است اگر همسر مهربان باشد» وبیافزاییم که «ازدواج خوب نیست اگر همسر مهربان باشد»، این دو حکم به هیچوجه قابل جمع نیست، ولی در صورت تعدد شرط، اجتماع، ممکن خواهد بود و تناقضی وجود نخواهد داشت. نظیر اینکه بگوییم: «ازدواج خوب است اگر همسر مهربان باشد» و «ازدواج بد است اگر همسر نامهربان باشد». ۵. وحدت اضافه : انتساب

مثلاً بگوییم علی پـدر حسن است و علی پـدر حسن نیست این دو گفتار متناقض است، و در صورت تعدد اضافه اجتماع ممکن بوده و تناقض نخواهد بود، مثلاً علی پدر حسن است، علی پدر حسین نیست.

---------------- ۱۱۲ صفحه ۶. وحدت جزء و کل

مقصود از اتحاد در جزء وکل این است که، متعلق حکم در هر دو قضـیه، جزء و یا کل باشد، نه اینکه حکم در یکی روی جزء و در دیگری روی کل قرار بگیرد. مثلاً اگر بگوییم:«سـراپای این اتاق سـفید است» و آنگاه بیافزاییم:«سراپای این اتاق سفید نیست»، چون متعلق حکم در هر دو قضـیه، «کل» و تمام اجزای اتاق است قهراً تناقض محقق می گردد واجتماع آنها ممکن نخواهـد بود، ولی اگر حکم در یک قضـیه روی کل و در دیگری روی جزء رفته باشـد این دوحکم قابل جمع بوده و از موضوع تناقض خارج خواهد بود. مثلاً چنانچه بگوییم: «ایرانی سـیاه نیست»و هـدف از ایرانی، مجموع اجزای بدن وی باشد، سپس بگوییم: «جزئی از بدن ایرانی سـیاه است» و مقصودمان جزئی از اجزای او مانند مو باشد، در چنین صورتی تناقض محقق نخواهد شد. ۷. وحدت قوه و فعل

اگر بگوییم«زید بالفعل نویسنده است»و «زید بالفعل نویسنده نیست»، این دوحکم از مقوله تناقض است، امّا اگر بگوییم: «زید بالقوه نویسنده است»(یعنی می تواند بنویسد) و «زید بالفعل نویسنده نیست» چنین سلب وایجابی تناقض نخواهد بود. ۸. وحدت زمان

اگر بگوییم: «زیـد در شب می خوابـد» و «زیـد در شب نمی خوابـد»، این دوحکم، متناقض یکـدیگر بوده و امکان اجتماع میان آنها نیست، ولی هرگاه

---------------- ۱۱۳ صفحه

بگوییم: «زیـد در شب می خوابد» و «در روز نمی خوابد» تناقض نخواهد بود، زیرا ظرف زمانی دوحکم با هم مختلف است. با توجه به مفهوم واقعی تناقض و اصـطلاح فلاسـفه مسـلمان خواهیم دیـد که اصل تناقضـی که مورد توجه دیالکتسـینها است، هیچ ربطی به تناقض معروف در فلسفه اسلامی ندارد. ب: امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن، بدیهی است

در منطق الهیون، اجتمـاع نقیضـین و همچنین امتنـاع ارتفاع آنها، با توجه به شـرایط هشت گانه ای که گفته شـد، محال و غیر ممکن است. در این منطق به روشنی بیان شد که مثلاً یک شیء، در آن واحد، نمی تواند هم موجود و هم معدوم باشد، زیرا فی المثل یک شیء معین، در لحظه واحـد وشـرایطی مشـخص، یـا هست و یـا نیست، ونیز یـک فرد انسان در لحظه خاصـی از زمان، معنی لفظ ویا اجزای محلول مشخصـی را یا می دانـد ویا نمی داند، وهرگز صـحیح نیست که بگوییم هم می داند وهم نمی داند! و اگر گفته شود که ممکن است وی برخی از اجزای محلول را بدانـد و برخی دیگر را ندانـد، در این صورت دانسـتن و ندانسـتن در یـک فردولحظه واحـد با هم جمع می شونـد، باید گفت که متعلق علم وجهل دو تا است زیرا آنچه را که می داند غیر از آن است که نمی داند. آن قسـمت که معلوم است، ربطی به آن قسـمت که مجهول است نـدارد، و هر کـدام برای خود از نظر علم وجهـل حساب جـداگانه ای دارد، و در گذشته گفته شد که یکی از شرایط تحقق تناقض وحدت موضوع است.

---------------- ۱۱۴ صفحه

امتناع ارتفاع نقیضین نیز همین گونه است، زیرا معقول نیست که یک شیء خاص، در آن واحد، نه موجود باشد نه معدوم، نه هست بر آن صدق کند ونه نیست! ولذا در فلسـفه اسـلامی، امتناع اجتماع دو نقیض و همچنین ارتفاع نقیضـین، از واضح ترین و روشنترین قضایا محسوب می شود. ج: امتناع اجتماع نقیضین پایه هر نوع تصدیق است

فلسفه الهی مسئله نقیضین را که جمع و رفع هر دو امکان پذیر نیست، از روشنترین مسائل فلسفی شمرده و آن را پایه تمام اندیشه ها و عقیـده ها دانسـته است، به طوری که اگر فرد اندیشـمندی صـحت این امتناع را انکار کنـد باید اذعان و یقین خود نسبت به مورد انـدیشه خویش را نیز از دست بدهـد! برای روشن شـدن مسـئله، مثـالی می زنیم: فرض کنیـد که شـما از روی دلایـل هندسـی ثابت کردیـد که سه زاویه مثلث با دو زاویه قائمه مساوی است. حال آیا در حالیکه به حکم خود (مبنی بر تساوی زوایای سه گانه مثلث با

دو زاویه قائمه) اذعان داریـد، می توانیـد بگوییـد زوایای سه گانه مثلث با دو زاویه قائمه مساوی نیست! یا احتمال بدهید که مساوی نباشـند؟! هرگز! زیرا با توجه به اینکه جزماً می گوییـد مساوی است، اگر بگویید مساوی نیست، علم نخست خود را باطل کرده اید. به مثال دیگر توجه کنید: هرگاه از راه تجربه ثابت کردیم که حاصل ضـرب (۷ × ۷) مساوی با ۴۹ است، دیگر ممکن نیست بگوییم ۷ × ۷ مساوی با ۴۹ نیست، زیرا اگر کسی ادعا کند ۷ × ۷ در عین مساوی بودن با ۴۹، باز با آن مساوی نیست، باید علم

------------------ صفحه ۱۱۵

پیشین خود را منکر گردد وجزء سوفیستهابه شمار آید. اصولاً صاحب هر فرضیه و تئوری، که آن را به عنوان یک دستاوردعلمی به بـازار دانش عرضه می کنـد، به زبان حال یا قال می خواهـد بگویـد طرف مقابل قضـیه درست نیست، نه اینکه در عین درست بودن نظریه مخـالف ومقابـل آن نیز درست است. خود ماتریالیستها نیز، که معتقدنـد هستی مسـاوی بـا ماده است، قطعاً نظریه مخالف آن (فراتر بودن هستی از انحصار به ماده و مادیات) را محکوم شـمرده وباطل می دانند و آن را به کلی طرد می کنند، چه، اگر در همین حالت، نقیض آن را نیز صـحیح بداننـد، بر ضـد مکتب خود قیام کرده انـد. چنانچه دیالکتیسـینها هم اگر می گویند: «جهان در حال حرکت و تغییر است»، می خواهنـد ثبـات جهـان را محکوم سازنـد، نه اینکه هر دو را تصـدیق کننـد. مرحوم صـدر المتـألهین درباره امتناع نقیضـین می گوید: پا برجاترین سـخنان آن دسته از قضایایی است که در همه جا صادق باشد، و پابرجاتر از آن گفتاری است که راست بودن آن بـدیهی باشد. بدیهی ترین چیزها، آن است که انکار آن اساس وپایه هر نوع سفسـطه گری باشد و آن عبارت از این است که بگوییم میـان هسـتی ونیستی، واسـطه ای نیست. تصـدیق این قـانون، پـایه تمـام تحلیلهـا است و انکـار آن، انکـار تمـام مقدمات ونتایج علوم است.(۱) چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، اصولاً هر صاحب مکتبی می خواهد بگوید:

----

۱ . اسفار: ج۱، ص ۸۹ـ ۹۰.

------------------ صفحه ۱۱۶

اندیشه های من درست بوده و اندیشه های مخالفان باطل و پوچ می باشد. بدیهی است که این ادعا ، بر این اساس اسـتوار می باشـد که وی پذیرفته باشد دیگر ممکن نیست هم اندیشه های او صحیح باشد و هم اندیشه های طرف مقابل او، پذیرفتن این اصل، چیزی جز همـان اعتقاد به امتناع اجتماع نقیضـین نیست، و اگر کسـی چنین اصـلی را انکار کنـد وبگویـد ممکن است هم گفتار او صـحیح باشـد و هم نقطه مقابـل آن، در نـتیجه مکتب خود را باطـل کرده ومردم را به پوچ گرایی دعوت کرده است. اصـل امتنـاع ضـدین و نقیضـین، حقیقتی بـدیهی وروشن است، ونیاز به برهان و تجربه نـدارد. اصل مزبور یک مطلب نظری نیست که برای یکطرفه ساختن جریان، به برهان وتجربه نیازی داشته باشیم، زیرا همان طور که بالبداهه درک می کنیم که«دو، نصف چهار است»، همچنین درک می کنیم که «یک جسم، در یک آن، نمی تواند هم سفید و هم سیاه باشد». حال با وجود بداهت و روشنی این اصل، ببینیم چگونه دیالکتیسـینها منکر آن شـده انـد، آیا واقعاً توانسته انـد این دو اصل را باطل کننـد یا آنچه را که آنان ضد و نقیض می نامند، ضد و نقیض نیست وبر فرض هم که ضدو نقیض باشـند، اجتماعی در کار نیست ومثالهایی را که در این مورد می آورند همگی حاکی از آن است که از معنی واقعی ضد و نقیض با شرایطی که در فلسفه اسلامی برای آن ذکر شده، غفلت یا تغافل ورزیده اند؟! تا پیش از عصـر «هگل»، مسئله امتناع جمع ضدین ونقیضـین، از مسائل مسلم جهان وعلم و فلسفه بود. نخستین کسی که به گمان خود این سد را شـکست، هگـل و یـا برخی از معاصـران اوبود که وجود تضـاد را اسـاس وپـایه حرکت وفعالیت موجودات و انـدیشه ها دانست و پنداشت که اشیا، بدون

------------------ صفحه ۱۱۷

تضاد، ساکن و بی حرکت هستند. «کارل مارکس» نظریه وحدت تضاد را از «هگل» گرفت و آن را به فلسفه مادیگری وارد ساخت

و از این جا بود که مادیگری به دو دوره قدیم وجدید تقسیم گردید. در دوره نخست، امتناع اجتماع ضدین، قانونی مسلم در طبیعت واندیشه به شمار می رفت وهمگان معتقد بودند که یک شیء مشخص واحد نمی تواند در یک حال، هم وجود داشته باشد وهم وجود نداشته باشد، یا دو فکر متناقض نمی توانند هر دو صحیح باشند و انسان نمی تواند دو فکر مخالف را تصدیق کند، و قطعاً یکی از آنها اشتباه است(اگر هر دو اشتباه نباشد). ولی در فلسفه مادیگری جدید، تضاد و تناقض، پایه تحول موجودات و افکار شمرده شد و شرط فعالیت آنها به شمار رفت و گفته شد که انسان می تواند دوحکم متناقض را تصدیق کند بی آنکه دچار اشتباه شود، چیزی که هست باید تضاد را حل کند و نباید یکی را منکر شود. ولی در آینده خواهیم گفت نام آنچه را که هگل یا مارکس تناقض یا تضاد نهاده است ارتباطی به تناقض و تضادی که در فلسفه اسلامی عنوان شده است ندارد و این خود حاکی است که پیروان مکتب هگلیسم و مارکسیسم، از فلسفه اسلامی آگاهی ندارند.

۱۱۸ صفحه

فصل دهم: وحدت تضاد یا دیالکتیک در فلسفه هگل

«وحدت تضاد» یا «دیالکتیک»، در فلسفه هگل

بحثهای پیشین به روشنی، ماهیت مسئله «امتناع اجتماع ضدین» و «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» را واضح ساخت و معلوم گشت که ضدین مورد نظر فلاسفه، هیچ گاه با یکدیگر قابل جمع نیست، چنانکه نقیضین مورد نظر آنان نیز، به هیچوجه قابل جمع و همچنین قابل رفع نمی باشد. اکنون وقت آن رسیده است که نظریه پایه گذار ائتلاف ضدین و نقیضین را، که هگل است، مورد بررسی قرار دهیم وببینیم که چگونه وی مدعی وحدت ضدین، ونقیضین و ائتلاف این دو، شده است؟ البته ما در این بحث، در بند رعایت لفظ و «اصطلاح» فلسفه اسلامی در باب ضدین و نقیضین نخواهیم بود وبسان مارکسیستها این دو لفظ را به طور مترادف(ضد را به جای نقیض، و یا نقیض را به جای ضد) به کار خواهیم برد. ضمناً بحث پیرامون نظریه هگل ومارکس در باب وحدت تضاد با هم در دو بخش جداگانه مطرح می کنیم تا مطالب به هم مخلوط نشود و خواننده با کمال سهولت حقایق و تفاوت دو مکتب (دیالکتیک از نظر هگل، و دیالکتیک از نظر مارکس) را دریابد.

۱۱۹ صفحه ----------------

امّا پیش از آنکه مبحث دیالکتیک هگلی را مطرح کنیم اجازه دهید سخن را با شرح دیالکتیک سقراطی آغاز کنیم که قبلاً وعده توضیح مفصل آن را داده بودیم. دیالکتیک سقراط

دیالکتیک از لفظ «دیالکو» گرفته شده و معنی آن گفتگو وجستجوی حقیقت از راه بحث وجدال است. یکی از افراد سرشناس که از این راه استفاده می کرد، حکیم بزرگ یونان، سقراط، بود. هرگاه کسی از سقراط سؤال می کرد وی مستقیماً و به طور یک جانبه به پاسخ گویی نمی پرداخت، بلکه کوشش می کرد که به کمک و همکاری طرف مقابل، راهی به سوی روشن شدن حقیقت بگشاید. مثلاً ـ در بحث خود پرسشی مطرح می کرد و از مخاطب نظر می خواست، وقتی طرف نظر می داد، نظر وی را با نقدی ویران می کرد، و سپس هر دو برای یافتن نظر جامع و صحیح تلاش می کردند. سقراط پیوسته خود ودانشمندان را قابله علوم، که باید علوم را بزایانند، می نامید ومی گفت علوم مثل جنینهایی در روحها هستند و فقط قابله لازم دارند که آنها را از درون روحها بیرون بکشد. محمد علی فروغی می گوید: آنچه را که استهزای سقراطی نامیده اند، در واقع طریقه ای بود که برای اثبات سهو و خطا، وهدف، رفع شبهه از اذهان بود به وسیله سؤال وجواب ومجادله، هنگامی که خطای مخاطب را ظاهر می کرد باز به همان ترتیب مکالمه وسؤال وجواب را دنبال می کرد و به کشف حقیقت می کوشید واین قسمت از تعلیمات سقراط را «مامایی» نامیده اند، زیرا که او می گفت: دانشی ندارم و تعلیم نمی کنم، من مانند مادرم حسّ مامایی

------------------ ۱۲۰ صفحه

دارم، من نفوس را یاری می کنم که زاده شوند، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند.(۱) دیالکتیک هگل

هگل از فلاسفه الهی غرب است که در سال ۱۷۷۰ م دیده به جهان گشود و در سال ۱۸۳۱ در گذشت. گروهی درباره اهمیت افکار عرفانی وی آنچنان غلو می کنند که اورا مولوی غرب(یا مولوی را هگل شرق) می خوانند، وبراستی که اگر ثابت شود وی مغززایایی مانند مولوی داشته است، باید به فلسفه او که مشکل و پیچیده است بیش از پیش توجه شود، هر چند که به علت دشواری فلسفه او، توجه به آن بسیار کم است. می گویند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات اورا پرسید، پس از تأمل پاسخ داد:وقتی این عبارت را می نوشتم من وخدا هر دو می فهمیدیم، امّا اکنون تنها خدا می فهمد!(۲) در کشور ما برخی از کسان به معرفی فلسفه «هگل» همت گماشته اند که یکی از قدیمیترین آنان، آقای محمد علی فروغی است که، با اعتراف به قصور خویش، به معرفی هگلیسم پرداخته است.(۳) دیگری آقای دکتر حمید عنایت است که نوشته وت سیتس پیرامون فلسفه

----

۱ . سیر حکمت در اروپا، ج۱، ص ۱۶. امیر مؤمنان (علیه السلام) تعالیم پیامبر را روش «تذکاری» و «یادآوری» می داند و می فرماید آنان پیش از آنکه نوآوران باشند یادآورانند، آنجا که می فرماید: «لیستأدُوهم میثاقَ فطرته ویُذکّرونهم منسیّ نعمته، ویحتجّوا علیهم بالتبلیغ، ویُثیروا لَهم دفائن العقول.(نهج البلاغه، خطبه ۱). ۲ . سیر حکمت در اروپا، ج۳، ص ۳۴، فلسفه هگل، ج۱، ص ۲۴. ۳ . سیر حکمت در اروپا، ج۳، ص ۳۵ـ ۷۰.

------------------ ۱۲۱ صفحه

هگل را در دوجلد ترجمه کرده و همراه پیشگفتار وواژه نامه ای فلسفی از مترجم در سال ۱۳۴۷ شمسی به چاپ رسیده است. سومی آقای حمید حمید است که کتابی تحت «هگل و فلسفه جدید» در سال ۱۳۴۵ منتشر ساخته و در آخرین فصل از کتاب دیگرش به نام «مقدمه ای بر فلسفه معاصر» نیز به گونه ای پیرامون تضاد هگلی بحث کرده است. افزون بر این، بررسیهایی به صورت ترجمه و یا تحقیق درباره فلسفه هگل به زبان فارسی انجام گرفته است، مانند: ترجمه کتاب اندره کرسون به نام «هگل» توسط آقای علی کسمائی. مقاله ای تحت عنوان : «استیک هگل» که در دوره دوم مجله «علم و زندگی» منتشر شده است، مقاله ای از دکتر کاویانی به نام «مفهوم طبیعت در فلسفه هگل» که در مجله «یغما» و «کتاب هفته» منتشر شده است، و دیگر رساله ها و مقاله هایی که غالباً به دور بودن مفسران و یا مترجمان از آشنایی با فلسفه اسلامی، نمی توانند خوانندگان فارسی زبان را که بیشتر با فلسفه شرقی مأنوس هستند بسهولت از طرز تفکر هگل آگاه سازند و انسان ناچار است برخی از فصول آنها را مکرر بخواند، هر چند قسمتی از پیچیدگی آنها مربوط به افکار خود هگل است. اصول دیالکتیک هگل

هگل دیالکتیک خود را روی سه اصل استوار ساخته است. این سه اصل عبارتند از: ۱. تغییر وحرکت و تحول، از احکام عمومی موجودات ذهنی وطبیعی است، وچیزی در این جهان، اعم از اندیشه و اشیا، در یک حال باقی نیست.

------------------ ۱۲۲ صفحه

۲. تناقض و تضاد، پایه و اساس هر نوع حرکت و فعالیت موجودات است. ریشه حرکتها وجنبشهای فکری و طبیعی همان تناقض وتضادهایی است که در درون اشیا پدید می آید، ۳. هر نوع حرکت و تکامل، بر اثر عبور از ضدی به ضد دیگر، و سپس ترکیب دوضد در مرحله سوم به وجود می آید و هر نوع تکامل تحت قانون مثلث «اثبات: نفی، نفی در نفی» انجام می گیرد. به عبارت روشنتر: آگاهی از مکانیسم عملکرد طبیعت و اندیشه از نظر هگل بستگی به این دارد که دو مطلب زیر را به هم ربط دهیم: ۱. در همه پدیده ها، حتی اندیشه، سه دوره وجود دارد، که عبارتند از تولید، رشد، نزول، ۲. گوهر هر نهادی، همانا گهواره نهاد برتری است. در این صورت، هستی اشیا وحتی هر فکر ونهادی، حرکتی سه مرحله ای دارد، مطابق قاعده سه پایه معروف: الف: نهاده، یا

وضع، و یـا «تز»، ب: برابر نهـاده، یـاوضع مقابـل، یـا «آنتی تز»، ج: هم نهاد، یا وضع مجامع، یا «سـنتز»، به طور خلاصه: نخستین چیز، «نهـاده موجود» است، سـپس چیزی مخالف او در «برابر نهاده» می شود، و ترکیب این دو با هم نیز «همنهادی» می شود یعنی ترکیب یا «سـنتزی» که در سطح بالاتری آن تضاد را حل کرده و به سـطح عالیتری رسـیده است،و به عبارت دقیقتر: تصدیق، نفی، ونفی در نفی.

بـا توضـیحی بیشتر: هر هستی، هر فکر و هر نهـاد، ابتـدا موجودیت خود را تصـدیق می کنـد (این مرحله، مرحله تولیـد یا مرحله «تز» است)، امّا هنگام رشـد، مخالفتی برمی انگیزد، و ضـد خود را ایجاد می کنـد(که مرحله «آنتی تز» است) و از مبارزاتی که در درون پدیـده به وجود می آید، فکر یا نهاد برتری، ظهور می کند که اضداد را در یک «سـنتز» برتر آشتی می دهد.(۱) این مقوله سه گانه ای که هگل در تفکر می گویـد، شبیه جنس و فصل منطقیین است که از ضـمیمه شـدن این دو به یکـدیگر، نوعی خاص متولـد می گردد، یـا بسان وجود مطلق است که با ماهیت آمیخته می گردد، و موجودی مشـخص به وجود می آیـد. در هر حال، آنچه که مایه تحرك و جنبش می گردد و اینکه پایه نخست، به وسیله پایه دوم نفی می شود، سپس در مقوله سوم خلاصه می گردند همان مسئله تضـاد درونی است که غوغا را در درون فکر و موجودات طبیعی برپا می کنـد. می توان از خود فلسـفه هگل برای این اصل توضـیح خواست. وی می گوید: مقوله نخستین، معنای مثبت دارد، مقوله دوم، معنی سلبی یا مخالف مقوله نخست بوده، و آنچه را که مقوله نخست اثبات کرده است نفی می کند. هگل این مقوله دوم را از هیچ منبع خارجی نمی گیرد بلکه از مقوله نخست استنتاج می کند. ازینرو لازم می آید که مقوله نخست، حاوی مقوله دوم

----

۱ . مارکس و مارکسیسم، ص ۲۱، با کمی توضیح.

باشد و هگل نیز ثابت می کند که مقوله نخست، حاوی ضد خویش بوده و با آن یکی است. در این نقطه دو مقوله در برابر یکدیگر قرار دارنـد، و ناقض یکدیگرنـد، ولی محال است که بتوان در این تناقض باقی مانـد و تناقض میان مقولات اول و دوم نیز همیشه در مقوله سوم، که جـامع آن دومقوله است، رفع می شود. این سه پـایه را گـاه به ترتیب«بر نهاد»(نهاده)، «برابر نهاد»، و «همنهاد» نیز می نامنـد. همنهادی که از این راه پیدا می شود، باز به عنوان مقوله ای مثبت عرض وجود کرده و خود «بر نهاد»سه پایه ای تازه می شود زیرا به محض اسـتقرار، نقیضـین از درونش زاده می شونـد، و آن را بـا خود دچـار تنـاقض نیز همچنان بایـد در وحـدت بالاتری که «همنهـاده» است حـل شود. هم نهـاد نو باز خود «بر نهاد» سه پایه دیگری می شود و این جریان در سراسـر مقولات تکرار می شود و این تحولات از آغاز تا پایان، تحولی اجباری است.(۱)

----

۱ . فلسـفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، ج۱، ص ۱۲۴ـ ۱۲۶. هگل حقیقت این سه پایه را در دو مورد بخوبی پیاده می کنـد که یکی از آنهـا مربوط به تحقق مثلث در فکر وانـدیشه است، و دیگری مربوط به تحقق مثلث در دسـتگاه طبیعت. به عبارت روشن تر، مثلث هگل و تز مشهور او، هم در فکر و اندیشه و هم در جهان و طبیعت پیاده می شود وبه علت عمومیتی که بحث او دارد، در باره دو مورد به گسترد گی بحث می کنـد. این دو مورد عبارتند از: ۱. تصور وجود مطلق اوّلاً، نفی آن ثانیاً، سـپس انتقال به وجود مقید. ۲. حرکت از نظر او هستی و نیستی و شـدن است و به قول مترجم هستی و نیستی وگردیدن، نخستین مقوله سه پایه هگل اند و ما در فصول آینده مثلث هگل را در دو مورد به گونه ای گسترده مورد بحث قرار خواهیم داد.

 آیا هگل پایه گذار این اصول بوده است؟

در اصولی که هگل روی آنها تکیه کرده، هیچ نوع نوآوری ویا نوپردازی دیده نمی شود، زیرا اصل تغییر وحرکت، چیزی نیست که از عموم مردم مخفی وپنهان باشد چه رسد به اینکه در فلسفه مطالب تازه ای باشد و ما در فصل حرکت در این باره سخن خواهیم گفت. چیزی که هگل بر آن افزوده است، نفوذ و سریان قانون تغییر و حرکت به فکر و اندیشه است وما در بحث حرکت خواهیم گفت که اندیشه های انسان پیراسته از ماده واحکام ماده است، وحرکت در فکر و اندیشه به معنی فلسفی آن، واقعیت ندارد و تکامل فکر واندیشه، به معنی فلسفی امکان پذیر نیست و تکامل فکر، معنی خاصی دارد که با تجرد فکر منافاتی ندارد. درباره دو اصل دیگر، نویسنده کتاب«فلسفه هگل» آشکار می گوید که وی مبتکر آن نبوده است: «بر خلاف آنچه پنداشته اند، این اصل به هیچوجه تازگی ندارد. گذشته از آن، نویسندگان پیشین به نحو ضمنی در این باره بر هگل پیشی گرفته اند. محتوای اصل وحدت ضدین، در واقع امر، در متن همه فلسفه های گذشته بوده است، آنچه در مورد هگل تازگی دارد این است که او نخستین کسی است که این اصل را آشکارا به صورت یک اصل منطقی بیان کرده است».(۱) پل فولکیه می گوید: هگل، مثلث «موضوع، ضد و ترکیب» را اختراع نکرده است. معاصرین وی «فیخته و شلینگ» هم نظریات ماورای طبیعی خود را بر آن اساس می نهادند، ولی هگل از این اصل حداکثر استفاده را کرده و آن

---

۱ . فلسفه هگل، نوشته وت ستیس، ص ۱۲۸.

را تنها واقعیت دانسته و نام آن را دیالکتیک نهاده است.(۱) تا اینجا توانستیم نظریه هگل را از منابع مستند نقل کرده و توضیح دهیم ولی فهم کامل این نظریه، نیاز به توضیح در مواردی است که هگل آنها را، گواهی روشن بر جریان سه پایه دیالکتیک خود دانسته است. هگل مسئله «تز» ، «آنتی تز» و «سنتز» را قانونی ثابت برای عالم «فکر» و عالم «طبیعت» می داند از نظر او تولد فکر در دستگاه اندیشه، و پیدایش پدیده ها در جهان طبیعت، بدون عبور از دو کانال نخست، و سپس ترکیب در مرحله سوم، ممکن نیست. اکنون برای اینکه خواننده گرامی از طرز تفکر «هگل» در دو جهان (عالم فکر و عالم طبیعت) آگاه گردد، ما دو مورد را بخوبی تشریح می کنیم، و با تشریح دو مورد، خوانندگان گرامی با طرز تفکر وی آشنا خواهند گشت. ما نخست مسئله«مثلث» هگل را در دستگاه اندیشه پیاده می کنیم و از آن به لفظ «شدن» تعبیر می آوریم، سپس به تشریح منطق وی در جهان طبیعت می پردازیم و از آن به لفظ «اجتماع وجود و عدم در حرکت» یاد می کنیم، و آنگاه به تشریح نظریه ایشان درباره اجتماع نقیضین در مسئله «خلقت» می پردازیم. اینک بحث ما درباره نظریه ایشان در مسئله «تفکر» و «اندیشه». از خوانندگان گرامی درخواست می کنیم که دو فصل آینده را به دقت مطالعه کنند، و اگر بار نخست مفهوم نشد، با مطالعه مجدد مطلب را پیگیری نمایند تا کاملاً برایشان مفهوم گردد.

---

۱ . ترجمه فارسی رساله پل فولکیه.

فصل یازدهم: تناقض در دستگاه اندیشه

تناقض در دستگاه اندیشه اندیشه وجود مطلق همراه با نفی

در پایان فصل گذشته یادآور شدیم مثلث «هگل»، که ترکیبی از «تز» و «آنتی تز» و «سنتز» است، از دیدگاه این حکیم، از گستره عظیمی برخوردار است: مثلث مزبور، هم بر دستگاه اندیشه حاکم است، وهم بر موجودات طبیعی و پدیده های مادی حکومت می کند. اکنون برای آگاهی از جهانشمولی «تز» وی، دو مورد را برمی گزینیم تا روشن شود که چگونه «تز» وی بر هر دومورد

حکومت دارد. «هگـل» برای اثبـات مـدعای خود دربـاره فکر و انـدیشه، موضوع «شـدن» و انقلاب وجود «مطلق» به وجود «مقیـد» را مطرح می کنـد. و برای اثبات نظریه خود در طبیعت نیز از مسئله حرکت کمک می گیرد. اکنون بحث خود را درباره مسئله «شدن» که رمز تحقق تناقض در اندیشه است، آغاز می کنیم: از نظر هگل، اندیشه شدن یا «صیرورت»، نه وجود است نه عدم، بلکه ترکیبی از این دو است. سیستم فلسفی «هگل» می گوید: هستی مطلق، که مرحله تصدیق یا

-------------------- صفحه ۱۲۸

موضوع است، وجودی کاملاًـ غیر مشخص می باشـد و نمی شود گفت: این است، یـا آن، و این نوع از هستی بـا عـدم برابر است به طوری که بـدنبال این تصـدیق، نفی آن لازم می آیـد. پس می گوییم هستی نیست، این نفی هم، نفی می شود، و مرحله ترکیب فرا می رسـد می گوییم هستی، صورت پـذیرفته است.(۱) ویل دورانت در توضیـح سـخن هگل می نویسـد: ما فقط چیزی را می توانیم تصور کنیم که نسبت او را با شیء دیگر در نظر بیاوریم و مشابهات و اختلافات آن را بدانیم. هر تصور بدون نسبت بی معنی خواهد بود، و این است معنی اینکه: وجود محض، عین عـدم است، وجودی که مطلقـاً عاری از نسـبتها و کیفیات باشـد واقعیت نـدارد و بی معنی است.(۲) نظریه هگل، دایر بر اینکه وجود مطلق با عـدم یکسان است و تا وجود، با نسـبتها و کیفیات، رنگ آمیزی نشود وجود نـدارد، درست نقطه فلسـفه اسـلامی است که مرحوم صدر المتألهین آن را پی ریزی کرده است. در این فلسـفه، اصالت از آن وجود است و نسـبتها و کیفیـات و حـدود و قیود وجود، که در اصـطلاح به آن «مـاهیت» می گوینـد، در سایه وجود تحقق پیـدا می کننـد. شکی نیست که هر موجودی در مقام تجزیه و تحلیل به دو چیز بازگشت می کند: ۱. وجود و هستی،

----

۱ . اصل تضاد، نشریه دانشکده ادبیات، ص ۱۶، به نقل از رساله پل فولکیه پیرامون دیالکتیک با تصـرف مختصـر. ۲ . تاریخ فلسفه ویل دورانت، ص ۲۴۸.

-------------------- صفحه ۱۲۹

۲. خصوصـیات وکیفیات وجود، که در اصـطلاح به آن «ماهیت» می گویند. توضیح بیشتر اینکه: در فلسفه اسلامی بحثی است به نام «وجود و مـاهیت»، و اینکه اصالت ازآن کـدام یک از این دو است؟ مقصود ازوجود، اصل هستی اشـیا است که قـدر مشترک ومایه همسـانی هر موجـودی بـا دیگر موجـودات می باشـد. اگر می گوییم«زیـد موجود است، درخت نیز موجود است»، در این موقع لفظ «موجـود» حـاکی از یـک نـوع قـدر مشـترک میـان دوموجـود بنـام زیـد و درخت است. مقصـود از مـاهیّت، جهـاتی است که وجود موجودات به وسـیله آن رنگ آمیزی می شود و آن را از دیگر موجودات جدا می کند. اگر وجود زید به وسـیله انسان بودن، وناطق بودن رنـگ آمیزی شـده، وجود درخت، با نبات بودن متلون گردیـده است و در نتیجه، این دووجود از هم متمایز و جـدا شـده انـد. این، یک نوع معرفی اجمالی ازوجود و ماهیت بود. اکنون باید دید که اصالت از آن کدام است؟ در اینجا فلاسفه بر دو دسته تقسیم می شوند: ۱. اصالت وجودی، ۲. اصـالت ماهوی. گروه نخست، اصالت را از آن وجود دانسـته و می گوینـد: وجود است که به این حدود و قیود و مشخصات، تحقق و عینیت می بخشد و اگر پای وجود از میان برود حدود هر موجودی جز یک رشته مفاهیم بی اثر، چیزی در خارج نخواهد بود.

-------------------- صفحه ۱۳۰

به عبارت دیگر: اگر در خارج انسان و درختی هست، به علت وجودی است که به این دو عنوان در خارج واقعیت و عینیت بخشیده و آنها را ملموس کرده است. البته نتیجه وجود بخشیدن به ماهیت، این است که خود وجود قهراً محـدود و به گونه ای رنگ آمیزی می شـود و حـد و پـایه وجود قهراً معین می گردد، مثلاًـ یکی در حـد انسـانی ودیگری در حـد نبـاتی محصور می شود. هگـل چون نتوانسـته است واقعیت وجود و اصالت آن را بخوبی تجزیه و تحلیل کند، هستی مطلق و بیرنگ را با نیستی مرادف دانسته و آن را بر

دیالکتیک خود شاهد آورده است! نویسنده «فلسفه هگل» در این باره می نویسد: نخستین مقوله سه پایه مقولات هگل، یعنی هستی ونیستی و گردیدن، را در نظر می گیریم، سخن را با مقوله هستی آغاز می کنیم. منظور ما مقوله محض هستی است (وجود مطلق پیراسته از ماهیت) نه نوع ویژه ای ازهستی (وجود آمیخته با ماهیت). هر گاه همه اوصاف این میز (یعنی چهار گوش بودن، قهوه ای بودن، سخت بودن) را وحتی مطلق میز بودن را از آن بگیریم وصرفاًهستی آن را که وجه مشترک وی با چیزهای دیگر در کائنات است در نظر بیاوریم این گونه هستی را هیچ تعینی نیست، زیرا همه تعیناتش را از آن گرفته ایم. ازینرو وجودمطلق وغیر معین و بی شکل،یک سره تهی است و به یک سخن خلأ محض است و هیچ گونه محتوایی ندارد، و هر نوع محتوایی برای آن تعیین خواهد بود. این خلأـ مطلق «لاـ شیء» است،یعنی حاصل عدم همه چیزها وتعیینات وکیفیات وخصال. خلأ با هستی یکی است، پس هستی همان نیستی است و بدین گونه

------------------ ۱۳۱ صفحه

آشکار می شود که تصور محض هستی، شامل تصور نیستی است.(۱) نقد

این سخن که «موجود مطلق و بیرنگ با عدم مساوی است»، در فلسفه اسلامی کاملاً مردود است، زیرا: اولاً، ممکن است موجود از نظر کمال به پایه ای برسد که دیگر اززندان قیود وحدود آزاد گردد، و مقام او بالاتر از آن باشد که حد و قیدی او را محدود سازد. تصور اینکه چنین موجودی ممکن نیست تحقق یابد از مکتب حس گرایی سرچشمه می گیرد و اگر در مقام حس، چنین موجودی پیدا نشد و به قول ایشان واقعیت (میز) بدون مشخصات میز پیدا نشود این دلیل بر آن نمی شود که اصلاً موجود رها از قید و حد، یافت نمی گردد. اگر امثال هگل از فلسفه اسلامی ومعارف الهی آگاهی داشتند، تصور وجود مطلق مانند وجود خدا برای آنان آسان بود. فلاسفه اسلامی در مباحث مربوط به الهیات، پیراستگی وجود باریتعالی را از هر نوع قید و حد مبرهن و ثابت کرده اند و خوانندگان گرامی برای آگاهی بیشتر می توانند به کتابهای مربوط به صفات خدا، مراجعه کنند.(۲) چه نیکو می ستاید امیر مؤمنان علی (علیه السلام) خدا را، آنجا که می فرماید: فما وحّده مَنْ کیفه ولا حقیقتَه أصاب من مثَّله، ولا ایّاه عنی من

----

۱ . فلسفه هگل، ص ۱۲۲. ۲ . به کتاب شناخت صفات خدا، از همین قلم، ص ۱۶۴ـ ۱۶۹، مراجعه شود.

------------------ ۱۳۲ صفحه

شبَّهه، ولا صَمده مَنْ أشار إلیه وتوهّمه....(۱) او را به یکتایی توصیف نکرده هرکس که بگوید اوچگونه است حقیقت او را نشناخته آن کس که برای او ماننـدی بیندیشد، و او را قصد نکرده آن کس که به او اشاره نماید، یا او را به صورت موجودی بیندیشد. وباز می فرماید: الّذی لا یحول ولا یزال ولا یجوز علیه الافول، ولم یلد فیکونَ مولوداً، أو لم یُولد فیصیر محدوداً....(۲) خداوند دگرگونی ندارد، وآفتاب وجود او غروب نمی کند، سخنی در حق او شایسته نیست جز اینکه به او گفته شود: نزاییده تا زاییده محسوب شود، و زاییده نشده تا محدود گردد. و باز می فرماید: ولا یقال له حدّ ولا نهایهٔ ولا إنقطاع ولا غایهٔ.(۳) نمی توان گفت برای او حدو پایان و تمام شدن وغایت و انتهایی است. ثانیاً، فرض کنید پس از تصور هستی مطلق، با حکم ذهنی او را نفی کردیم، و گفتیم نیست، ولی این کار هرگز دلیل بر صحت تناقض نمی گردد، زیرا اثبات در لحظه ای و نفی در لحظه دیگر بوده است. ثالثاً، نقیض هر چیز، «عدم » و «نبود» آن است، مثلاً

----

۱ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱. ۲ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱. ۳ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۱.

------------------ ۱۳۳ صفحه

نقیض «وجود» عدم وجود ونقیض « هستی» عدم آن است و همچنین نقیض کیفیت و «تعیین» عدم «کیفیت»و «تعیین» است. بنابراین،

اینکه می گوید: «وجود مطلق، حاصل عدم تعیینها وکیفیتها است»(بر فرض صحت) مقصود اورا تأمین نمی کند، زیرا وی می خواهد از این راه، اجتماع نقیض را تصحیح کند در حالیکه نقیض «وجود مطلق»، عدم آن است و هرگز نقیض «وجود مطلق»عدم تعیینها وکیفیتها نیست. پس هرگاه نظریه او را نیز بپذیریم هرگز نتیجه ای را که او می خواهد از این نظریه به دست نمی آید. رابعاً: فرض کنید که ما نمی توانیم وجود مطلق را تصور کنیم وفرض وجود مطلق با عدم آن برابر می باشد، به طوری که بدنبال تصدیق آن، نفی آن لازم می آید، ولی این مطلب سبب نمی شود که اصل امتناع وجود و عدم را انکار کنیم، زیرا لازمه آن این است که فرض وجود مطلق را در یک آن، ملازم با نفی آن در آن بعد بدانیم ولی این نفی غیر از اجتماع نقیضین در خارج است. این مطلب جز این نیست که انسان مطلبی را در لحظه ای صحیح می اندیشد ولحظه بعد خلاف آن برای اوثابت می گردد ویک چنین عملیات ذهنی که از فضای ذهن تجاوز نمی کند، غیر از امتناع نقیضین است. اصولاً مراحل سه گانه ای که «هگل» در موضوع «شدن» ادعا می کند، یک رشته تصورات ذهنی است که از تحقق شیء انتزاع می گردد. آنچه در خارج واقعیت دارد همان وجود انسان است، ولی ذهن درباره این پدیده دست به فعالیتهای ذهنی می زند: نخست هستی بیرنگ را تصور می کند، بعد به نظرش می رسد که هستی مطلق وجود نداشته، و به نفی آن می پردازد، و سرانجام به مرحله ترکب منتقل می گردد آنگاه می گوید: هستی صورت پذیرفتن است. تمام این عملیات فقط و فقط در فضای ذهن انجام می گیرد نه در

-------------------- صفحه ۱۳۴

خارج، حال آنکه امتناع اجتماع نقیضین مربوط به خارج است نه فضای ذهن، و هیچ پدیده ای با طی این مراحل سه گانه، که هر یک جدا از دیگری باشد، محقق نمی شود. اگر مقصود مارکس که مدعی است از دیالکتیک هگل، جنبه های ایده آلیستی و ذهنی آن را کنار گذارده، این نوع ائتلاف وجود وعدم باشد که صد در صد جنبه ذهنی و اندیشه ای دارد سخنی به گزاف نگفته است(۱) و اگر فلسفه اسلامی یا منطق ارسطو، اجتماع سلب وایجاب ویا عدم و وجود را ممتنع می داند، مقصود آمیزش وجود و عدم در خارج است، نه در ذهن. در اینجا به بحث و بررسی خود پیرامون نظریه هگل در باب تحقق تناقض در دستگاه اندیشه پایان می بخشیم، و به نقد و بررسی نظریه وحدت وجود و عدم در طبیعت، که هگلیسم مدعی آن شده است، می پردازیم.

----

۱ . در گذشته یادآور شدیم علت اینکه مارکس هگل را به «ذهن گرایی» متهم می کند این است که وی به تقدم روح وجهان مافوق ماده معتقد است، نه از آن نظر که در متن، به صورت یک قضیه مشروط آمده است.

-------------------- صفحه ۱۳۵

فصل دوازدهم: تحقّق تناقض در طبیعت

تحقق تناقض در طبیعت حرکت آمیختگی وجود به عدم !!

هگل، پدر دیالکتیک و پایه گذار «تز» و «آنتی تز» و «سنتز»، مدعی است که از ترکیب نفی یا اثبات «سنتزی» به وجود می آید که تناقض به وسیله آن رفع می گردد. برای روشن شدن مقصود وی، دو مورد را که ازنظر او نقیضین با هم ترکیب یافته اند، متذکر می شویم: ۱. انقلاب وجود مطلق به وجود مقید که نمونه ای برای وحدت وجود و عدم در فکر و اندیشه بود و مشروح آن را در درس پیش خواندیم. ۲. حرکت و تغییر، که از نظر او ترکیب وجود یا عدم در طبیعت است. ۳. برخی مدعی اند که هگل صدور جهان از خدا را نیز بر این سه پایه استوار می داند. اینک به تشریح دو مورد اخیر می پردازیم و در اینجا نیز می بینیم که موارد مزبور، هیچ گونه ارتباطی به امتناع نقیضین ندارند. آیا در حرکت، وجود و عدم به هم آمیخته اند؟ گاهی تصور می شود که حرکت ترکیبی از هستی ونیستی است. نویسنده

---------------- ۱۳۶ صفحه

«فلسفه هگل» می نویسد: یک چیز هنگامی که می گردد وتغییر می پذیرد، هم هست، و هم نیست، در این صورت، در مقوله «گردیدن»، تناقض رخ می دهد. به سخن دیگر: تناقض میان مقولات اول و دوم، همیشه در مقوله سوم که جامع آن دو مقوله است رفع می گردد، به این گونه که گردیدن، هستی ای است که نیستی است، یا نیستی ای است که هستی است.(۱) دو بیان در باب آمیختگی وجود وعدم و حرکت

مسئله آمیختگی وجود و عدم در حرکت را، به دو بیان می توان بیان کرد که ما هر دو را یادآور می شویم: ۱. در فلسفه اسلامی بوضوح ثابت شده که حرکت از موجودات ضعیف و ناتوانی است که وجود و عدم در آن به هم آمیخته است. هر جزئی را در نظر بگیرید، لحظه پیدایش آن، جدا از عدم و فنای آن نیست و هیچ جزئی از آن حالت قرار و ثباتی ندارد. حکیم صدر المتألهین در این مورد می گوید: حرکت و زمان از موجودات ضعیف و ناتوان است که وجود آنها با عدم آنها و حدوث آنها با زوال آنها همراه است.(۲) خلاصه آنکه، شدن نه هستی است و نه نیستی، بلکه ترکیبی از آن دو

----

۱ . فلسفه هگل، ج۱، ص ۱۲۵. ۲ . اسفار، ج۱، ص ۳۷، الحرکة والزمان من الأُمور الضعیفة الوجود الّتی وجودها یشابِک عدمها، وحدیثها عین زوالها.

---------------- ۱۳۷ صفحه

است. مسئله ترکیب حرکت از وجود و عدم را، می توان ساده تر از این بیان کرد و آن اینکه: نظر محققان در باره حرکت این است که حرکت وسکون نحوه وجود شیء وکیفیت «هستی» اشیاء است، زیرا هستی گاه به صورت دفعی و آنی است، وگاه به صورت تدریجی. چیزی که در حال حرکت و به اصطلاح در حال «دارد وجود می پذیرد» و «دارد می شود» است، از این نظر که از مرحله عدم گام به مرحله وجود نهاده ودارد هستی می پذیرد سهمی از هستی دارد امّا از این نظر که هنوز «هستی» پذیری آن به پایان نرسیده است و بتدریج دارد هستی می پذیرد در این صورت یک نوع عدم بر آن حکومت می کند وبا عدم آمیخته است. پاسخ ما در اصل حرکت، که یکی از اصول چهارگانه دیالکتیک است، به روشنی ثابت خواهیم کرد که حرکت مبین نحوه وجود شیء بوده وبه عبارت دیگر: حرکت وجود واحد مستمری است که بتدریج وجود می پذیرد ولی در عین حال، آن قسمت از حرکت که هستی پذیرفته است هستی خالص است که عدمی در آن نیست و آن قسمت از حرکت که هنوز هستی نپذیرفته عدم محض است که وجود به آن راه نیافته است. در این صورت چگونه می گویند: در حرکت، وجود و عدم وهستی ونیستی با هم آمیخته شده است. درست است که حرکت واحد، اجزای ممتاز و مشخصی ندارد، زیرا در

---------------- ۱۳۸ صفحه

صورت داشتن اجزای ممتاز و جدا از هم، وحدت حرکت از بین رفته، حرکت واحد به دو حرکت جدا، تبدیل می گردد،ولی با این وجود، هرگز نمی توان انکار کرد که حرکت یک امتداد وکشش خاصی است که با امتداد خود، بر مکان ممتد و زمان ممتد یک نوع انطباق دارد، و خاصیت موجود ممتد این است که بهتدریج جامه هستی بپوشد. از این جهت آن قسمت که هستی پذیرفته است ارتباطی به آن قسمت که هنوز نپذیرفته است ندارد، وبنابراین هرگز آنچه که وجود پذیرفته است با آنچه که هستی نپذیرفته، آمیخته نمی شود. گفتیم این نظریه را که حرکت پدیده ای است آمیخته با وجود وعدم، می توان با دو بیان مطرح کرد. بیان نخست همان بود که از نظر خواننده گرامی گذشت، اکنون وقت آن رسیده است که با بیان دوم آشنا شویم: ۲. خلاصه این بیان آن است که در هر جزئی از اجزای حرکت، عدم جزء دیگر نهفته است و به هر جزئی که بنگریم عدم جزء دیگر را می یابیم. از این جهت فلاسفه اسلامی می گویند: هر جزئی از حرکت آمیخته با عدم جزء دیگر است. پاسخ

اینکه می گویند هر جزئی آمیخته با عدم است، مقصود این نیست که هر جزئی آمیخته با عدم خویشتن است، بلکه مقصود این است که هر جزئی بیانگر عدم جزئی است که پیش یا پس از آن قرار گرفته است. توضیح اینکه: حرکت بسان زمان، موجود واحد تدریجی است که اجزای آن بتدریج جامه وجود می پوشند، و حقیقت یک موجود تدریجی جز این نیست که اجزای وجود آن، در یک جا جمع نمی شوند بلکه، مانند چشمه

---------------- ۱۳۹ صفحه

جوشان یا واقعیت زمان که لحظه ای توقف و ایست ندارد، در یک چنین موجود تدریجی، هر جزئی از اجزای آن، نشانگر عدم جزء قبلی و جزء بعدی است. یعنی وقتی انگشت روی جزء معیّن نهاده و آن را در نظر می گیریم، در کنار آن جزء، جزء قبلی یا بعدی را نمی بینیم، زیرا حقیقت یک موجود تدریجی، خصوصیتی جز این ندارد که اجزای ان، غیر قابل جمع بوده و در مسیر زمان پخش می گردد. بنابراین آنچه که با وجود هم آغوش است، این است که عدم و فقدان هر جزئی با وجود جزء دیگر همراه است وچنین اجتماعی از عدم ووجود، اجتماع عدم و وجودِممنوع نیست. اجتماع نقیضین این است که وجود هر جزئی با عدم همان جزء جمع و هم آغوش گردد نه وجود جزئی با عدم جزء دیگر (اجزای قبلی و بعدی). اگر بنا باشد که نام چنین اجتماع را جمع وجود وعدم بگذاریم باید سرتاسر جهان و تمام موجودات را عین جمع میان عدم ووجود بدانیم. زیرا هر موجودی با عدم موجود دیگر هم آغوش است،مثلاً فردی مانند زید در حالیکه زید است احمد نیست. حکیم صدر المتألهین که می فرماید: «فکلّ جزء منها یستدعی عدم جزء آخر». «هر جزئی از اجزای حرکت، مستلزم نبود جزء دیگر است». اصولاً سنخ وجود تدریجی، این است که نیمی از آن در گذشته و نیمی از آن در آینده قرار دارد، جزئی از آن متقدم وجزئی از آن متأخر است، و هر کدام از آن دو جزء متقدم و متأخر را نیز در نظر بگیریم باز به دوجزء به نام

---------------- ۱۴۰ صفحه

گذشته و آینده منقسم می گردد، و چیزی که در آن یافت نمی شود «حال» و «بقاء» است. اصولاً سنخ یک موجود تدریجی که دارای کشش و امتداد است دارای چنین خصلتی است وهیچ گونه معیت در اجزای آن دیده نمی شود. انگشت روی هر جزئی بگذارید فوراً دو نیم شده، نیمی از آن در گذشته ونیمی دیگر در آینده قرار دارد، و اگر غیر از این بود، موجود، سیّال و تدریجی نمی شد. از آنجا که در تجزیه اجزای حرکت، تقارن و معیت اجزای دیده نمی شود، بلکه در هر جزئی عدم جزء دیگر مشاهده می گردد، لذا می گویند در حرکت، وجود و عدم به هم آمیخته شده اند، وچنانچه در گذشته یادآور شدیم، چنین عدمی نقیض وجود نیست تا از آمیختگی آن، «جمع نقیضین» لازم آید، بلکه جمع نقیضین این است که وجود هر چیزی با عدم خودش جمع گردد نه با عدم چیز دیگر. هگل ونظریه مثلث خلقت

پدر دیالکتیک، مثلث تز، آنتی تز و سنتز را قانون کلی در موارد زیر می داند: ۱. تفکر و اندیشه، ۲. در تحولات طبیعت، ۳. در داستان خلقت جهان، پیرامون دوموضوع نخست، قبلاً به گونه ای سخن گفتیم، اکنون وقت آن رسیده است که از نحوه حکومت مثلث در موضوع خلقت وصدور جهان از

---------------- ۱۴۱ صفحه

خدا نیز آگاه گردیم. بیان هگل در این بخش آنچنان پیچیده و دشوار ونامفهوم است که نمی توان به آسانی مطلبی را به وی نسبت داد. برخی نظریه او را در این قسمت به شکل زیر بیان کرده اند: جهان و همه انسان ها، چیزی جز جلوه وجود خدا (ایده مطلق، به اصطلاح هگل) نیستند. این ایده مطلق، فکر کرد و فکر او در خارج به صورت دنیا تجسم یافت. دنیا که از اصل خدا جدا شده است پیوسته در تلاش است تا روزگار وصل خود را باز یابد ودوباره به عقل کل بپیوندد. هگل رابطه انسان محدود با خالق نامحدود را، رابطه ای عاشقانه می داند که از تز (خالق) و آنتی تز (خلق) سنتزی به وجود آید که در آن هر دو در کنار هم و با مهر ووحدت

تمـام زیست کننـد واین عاشق و معشوق نه فقط قلباً یکـدیگر را می خواهنـد بلکه در خارج وواقعیت نیز درهم می رونـد و محو می شوند.(۱) اگر به راستی مقصود هگل همین باشد، که به وی نسبت داده شده است، این مطلب بصورت مفهومتر در عرفان اسلامی و فلسـفه صدر المتألهین وجود دارد، بدون اینکه تعبیرات ناروایی مانند «ایده مطلق فکر کرد، و فکر او در خارج به صورت دنیا تجسم یـافت» در آن بکار رفته باشـد. کسانی که مایلنـد از نحوه فاعلیت خـدای متعال در نظر حکما و عرفا آگاه گردنـد می تواننـد به آثار عرفان اسلامی مراجعه کنند، چنانکه فی المثل این نظریه

----

۱ . آندره پی یتر، در ترسیم ارکان سه گانه هگل در خدا و خلق، بیان نارسایی دارد. به مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴، مراجعه شود.

----------------- صفحه ۱۴۲

به صورت روشن در اشـعار مولوی منعکس است: منبسط بودیم و یک گوهر همه *** بی سـر و بی پا بُـدیم آن سـر همه یک گهر بودیم همچون آفتاب *** بی گره بودیم، صافی همچو آب چون به صورت آمد آن نور سره *** شد عدو، چون سایه های کنگره کنگره ویران کنیـد از منجنیق *** تا رود فرق از میان این فریق(۱) عارف دیگری به نام جامی، در دیوان خویش می گویـد: در آن کنجی که هستی بی نشـان بود *** به کنـج نیستی عـالم نهـان بود وجودی بود از قیـد دوئی دور *** ز گفت و گوی مائی و توئی دور وجود مطلق از قید مظاهر *** به نور خویشـتن بر خویش ظاهر فلاسفه اسلامی خدا را فاعل «بالتجلی» می دانند و مقصود از آن این

----

۱ . مثنوی، دفتر اول، ص ۱۹، نیزمی گوید: این جهان یک فکرت است از عقل کل *** عقل چون شاه اسـت، صورتـها رسـل (دفتر دوم مثنوی، بیت ۹۷۸)

----------------- صفحه ۱۴۳

است که تصور چیزی توسـط حق متعال، مایه خلاقیت آن می گردد. آنها این حقیقت را با بیانهایی روشن کرده انـد بـدون اینکه در این مورد به لغزگوییهـایی همچون طرح «تز» و «آنتی تز» که تصور آن در بـاب مقام ربوبی مشـکل و پیچیـده بوده وبا تشبیه خالق به خلق همراه است، دچـار گردنـد. آنان می گوینـد: گاهی تصور یک فعل، مسـتلزم به وجود آمـدن آن می گردد، مثلاً انسانی که در نقطه بس بلنـدی ایسـتاده است وقتی به نقطه پایین نگاه می کنـد فوراً می افتد. در این مورد تصور سـقوط، با تحقق وانجام آن همراه است. به این نوع از فاعل، «فاعل بالعنایهٔ» می گویند وواقعیت آن این است که تصور فعل، مایه تحقق آن می گردد. حالا اگر علم به خود ذات(نه تصور فعل که به آن فاعل بالعنایه می گوینـد) که سـراپا کمال و جمال است، مایه تحقق پرتوی از آن در خارج گردد، به آن فاعـل بـالتجلی می گوینـد، به این معنی که ذات خداونـد همگی کمـال و جمال بوده و تصور چنین ذات با کمالی، در خارج مـایه بروز کمـالی به نـام خلق می گردد. چنین فاعلی را، فاعل بالتجلی خوانـده و می گوینـد: فاعلیت خـدا و خلاقیت او، از این باب است. حق این است که واقعیت فاعلیت خدا بر کسـی معلوم نیست، ولی در مقام فرض و تصور، راه فلاسـفه اسلامی بسیار روشنتر از تصویر هگل است.

----------------- صفحه ۱۴۴

فصل سیزدهم: نارساییهای فلسفی مثلث هگل

نارساییهای فلسفی مثلث هگل

در فصـلهای پیشـین،نظریه هگل در باره اجتماع وجود و عدم در طبیعت و اندیشه را به محک آزمون زده و بدقت مورد بررسـی قرار

دادیم. با بررسی این نظریه معلوم شد که وجود و عدم و به اصطلاح فلسفه اسلامی «نقیضین» هرگز با هم جمع نمی شوند و مورد ویا مواردی را که هگل از قبیل اجتماع نقیضین پنداشته هیچ ربطی به اصل امتناع نقیضین ندارد. اکنون بر آنیم که تکاپوی طبیعت را با اسلوب «دیالکتیک»، یعنی برپایه های سه گانه «اثبات، نفی، و نفی در نفی» مورد بررسی قرار دهیم تا روشن گردد که آهنگ تکاپوی طبیعت و تکامل جهان ماده با این اسلوب همخوانی نداشته ومثلث هگل مشکلاتی دارد که برخی را ذیلاً یادآور می شویم:

۱. عدم، عنصر واقعی نیست

نخستین اشکالی که بر این نظریه (بر فرض صحت آن)، متوجه است این است که بنابه نظریه «هگل»، پایه دوم از این پایه های سه گانه، امری

----------------- صفحه ۱۴۵

عدمی و منفی است، در صورتیکه هر پایه ای از پایه های تکامل باید امر وجودی و اثباتی باشد، و چون «عدم» در خارج واقعیتی ندارد نمی تواند پایه تکامل شمرده شود، لذا این نظریه که یکی ازپایه های تکامل را «نفی» می داند، وهم و پنداری بیش نیست. توضیح اینکه: نفی وعدم، یکی از مفاهیم ذهنی است که در خارج برای آن مصداقی وجود ندارد بلکه از مصنوعات ذهنی است که ذهن آنرا می سازد. ما هرگز در خارج، واقعیتی به نام «عدم» نداریم که آنرا پایه اشیا و پدیده ها قرار دهیم. به عبارت دیگر: در سیستم تکاپوی دیالکتیک هگل، ماهیت پایه نخست را «اثبات»، ماهیت پایه دوم را «نفی»، و ماهیت پایه سوم را «نفی مرکب از اثبات و نفی»تشکیل می دهد و بدین ترتیب، دومین پایه تثلیث هگل بر روی «نفی» استوار است و این در حالی است که آنچه در خارج واقعیت دارد، جز اثبات چیزی نیست. بر این اساس باید پایه دو تثلیث را نیز اثبات تشکیل داده و پیوسته در مسیر تکامل، اثباتها خودنمایی کنند وجز اثبات متوالی چیزی در کار نباشد. به عبارت دیگر، آنچه می تواند در خارج واقعیت داشته باشد ویا واقعیتی به آن تبدیل شود و یا با واقعیتی مرکب ومزدوج گردد و از طریق ترکیب اشیا، حقیقتی نوین به دست بیابد عنصری است که سهمی از واقعیت و هستی داشته باشد، وعدم، عنصری نیست که درباره آن این اوصاف و ا حکام صادق باشد. ۲. تکامل، دو مرحله بیش ندارد

چنانچه بپذیریم که، عدم یا نفی، عنصری نیست که در خارج عینیت

----------------- صفحه ۱۴۶

داشته باشد ویا عنصری به آن تبدیل گردد ویا با چیزی ترکیب پیدا کند وواقعیتی را به وجود آورد، در این صورت باید گفت: تکامل دو مرحله بیشتر ندارد و هر دوی آنها نیز، اثباتی پس از اثبات، وواقعیتی پس از واقعیت است، بدون آنکه در این جا از سه گانگی خبری باشد. در مثال تخم مرغ که از مثالهای رایج این مکتب است این حقیقت بروشنی دیده می شود: آنچه واقعیت دارد تخم مرغ است وجوجه. تخم مرغ قوه و توان جوجه است، و جوجه مقام فعلیت و صورت تکامل یافته تخم مرغ، ومراحل میان آن دو، حرکتی است از نقص به کمال و مسیری است که تکامل بدون آن تحقق نمی یابد. از این بیان روشن می گردد که بهترین تعبیر برای اظهار حقیقت امر، آن است که بگوییم: تکامل دو مرحله بیش ندارد: مرحله نخست، مرحله قوه و توان، ومرحله دوم مرحله فعلیت که تکامل مرحله نخست است. با توجه به این مسائل باید گفت: فلسفه غرب در طرح مسائل مربوط به هستی شناسی، دوران طفولیت و کودکی را می گذراند و انظار فلسفه اسلامی در تبیین این گونه مسائل در افق بالایی قرار دارد که فراتر از سطح دریافتهای فلاسفه غرب است، حتی تعبیرهای فلسفی آنان از پختگی خاصی برخوردار است که فلسفه غرب از آن عاری می باشد.

۳. در حرکت مکانی، از ترکیب خبری نیست

هگلیسم مدعی است که هر نوع تغییر و حرکت جز این نیست که شیئی از یک حالت بالخصوص به ضد آن کشیده می شود که حالت نخست را نفی می کند، آنگاه از ترکیب این دو، یک حالت متعادل و در عین حال متکامل از

------------------ ۱۴۷ صفحه

دوحالت نخست، به وجود می آید، سپس همان حالت متعادل و متکامل مجدداً این حالات سه گانه را پیدا می کند، واین جریان تا بی نهایت ادامه دارد. این مطلب را می توان به صورت اجمالی پذیرفت، ولی هرگز نمی توان آن را قانون کلی انگاشت، زیرا رائج ترین حرکت نزد ما همان حرکت مکانی است. حرکت از نظر فلاسفه غرب به اجزای جدا از هم تقسیم می گردد، توگویی اجزای بسیط حرکت، پهلوی هم چیده شده و هیچ گونه اتصال ووحدتی میان آنها موجود نیست. در این صورت جزء دوم از حرکت، نفی جزء دوم هست، در حالی که جزء سوم از حرکت ترکیبی از آن دو نیست، آری، اگر هگل حرکت مکانی را یک واحد ممتد و متصل به هم پیوسته بداند، به گونه ا ی که در آن اجزای بالفعل و ممتازی وجود نداشته باشد، در این صورت این اشکال متوجه او نیست. زیرا در این صورت حرکت، اجزائی ندارد تا بگوییم سومی ترکیبی از دو جزء پیشین نیست، ولی متأسفانه او بر خلاف فلاسفه اسلام، حرکت مکانی را یک واحد متصل به هم پیوسته که در آن اجزای مشخص نباشد نمی داند، بلکه حرکت مکانی را مرکب از حرکتهای ریزو نشکن و لا- یتجزا تصور می کند، در این صورت این اشکال متوجه او نیز خواهد بود. ۴. آیا تکاپوی طبیعت بر اساس مثلث هگل است؟!

هگل می گوید: هر پدیده ای که به وجود می آید، در ضمن رشدیابی، مخالفتی ازدرون، بر آن انگیخته می شود،و از مبارزه آن دو ضد، پدیده جدیدی به نام «سنتز» که موجودی برتر از آن است، به وجود می آید. در حقیقت تکامل پدیده ها، معلول عامل خارجی نیست، بلکه این عامل درونی

------------------ ۱۴۸ صفحه

وسرشت هر پدیده است که حرکتها و تکاملها را ایجاد کرده و نشو و نما می آفریند. حتی در مورد نبات وجاندار باید گفت که رشد آنها به تحریک تضاد درونی صورت می گیرد وتکامل عالم بر همین اساس به پیش می رود. حال، تکاپوی طبیعت را در مراحل گوناگون مورد بررسی قرار می دهیم تا ببینیم که مثلث هگل تا چه اندازه صحیح و پا برجا می باشد. اینک نتایج بررسی ما:

۱. در سیستمهای باز، عامل خارجی مؤثر است

سیستمهای باز به آن دسته از پدیده ها گویند که پیوسته با خارج از خود درحال ارتباط و تبادلند وبرای رشد خود انرژی لازم و مواد غذایی را از خارج جذب کرده و مواد مضر و زاید را دفع می نمایند، مانند یاخته های نباتی، حیوانی و انسانی. همگی می دانیم یاخته های مزبور، با اخذ کمک از خارج رشد ونمو می کنند ودر طی رشد خود، تقسیم شده و تولید مثل می نمایند. در این سیستم از موجودات، محرک تکامل تضاد درونی نیست، بلکه وقتی استعداد درونی یاخته، به عوامل خارجی ضمیمه می گردد، جنب وجوش و حیات وحرکتی در آن پدید می آید. در سیستمهای بسته، به علت بسته بودن سیستم و عدم تغذیه آن از خارج، فاقد جنب وجوش و حرکت و تکامل می باشند، و اگر هم تحولی در آنها رخ دهد، همراه با تنزل و انحطاط و انهدام انرژی مؤثر و نظم و تشکیلات خواهد بود. مثلاً خورشید و دیگر سیارات ، هر نوع تحول در دل آنها مایه مصرف شدن قسمتی از اثر آنها و در نتیجه سبب افزایش کهولت و به هم خوردن تشکیلات آنها است. در این قسم از پدیده ها،

------------------ ۱۴۹ صفحه

حرکت وتکاملی در کار نیست تا درباره ریشه آن گفتگو کنیم. ۲. در تکاپوی فیزیکی نیز،عامل خارجی مؤثر است

در عملیات فیزیکی ومکانیکی، هر نوع تحول، محصول تأثیر انرژیهای خارجی روی مواد است، بدون اینکه تضادی در درون باشد. مثلاً- مکانیزم تبخیر آب جز این نیست که انرژی لازم برای بالا- بردن حرارت از خارج وارد محیط آب می شود، و در نتیجه ملکولهای آب از همدیگر جدا شده به صورت بخار از ظرف بالا می رود. همچنین گرم و منبسط شدن جسمی مانند آهن جز با دخالت عامل خارجی صورت نمی پذیرد. گرم شدن یک جسم و ذوب آن، جز این نیست که ملکولهای جسم مزبور حرارت را از

خارج جذب می کنند و در سایه جذب حرارت، اتمهای جسم به حالت جنب وجوش درمی آیند و در نتیجه بر حجم جسم افزوده شده و جسم، حالت انبساط ویا ذوبان به خود می گیرد. ۳. تبدیل عناصر به یکدیگر، از طریق تجزیه و ترکیب صورت می گیرد بر خلاف اندیشه هگل، تبدیل عناصر به یکدیگر از طریق تضاد درونی صورت نمی گیرد، بلکه این نوع تبدلات از طریق تجزیه عنصر از چند الکترون و پروتون و یا ترکیب آن با چند الکترون و پروتون دیگر انجام می شود، بدون آنکه تضادی از درون مایه این نوع دگرگونیها گردد. در اینجا، به عنوان نمونه، دو مورد از آن تبدیلات را ذکر می کنیم و برای اینکه عموم خوانندگان از آن بهره مند شوند از آوردن اصطلاحات و فرمولهای علمی دوری می جوییم. ۱. عنصری به نام عنصر «رادیوم» وجود دارد که دارای ۸۸ الکترون و ۸۸

--------------- ۱۵۰ صفحه

پروتون است هرگاه بخواهیم این عنصر به عنصری دیگر به نام «راندون» تبدیل شود، بایستی عملیات زیر انجام گیرد. عنصر رادیوم با از دست دادن اشعه آلفا (عنصر هلیوم که دارای ۲ الکترون و ۲ پروتون است) به عنصر راندون، که دارای ۸۶ الکترون و ۸۶ پروتون است، تبدیل می شود. در اینجا ملاحظه می کنید که تنها با کاهش ۲ الکترون و ۲ پروتون از عنصری به نام «رادیوم»، عنصر دیگری چون «راندون» به دست می آید. ۲. گاهی از طریق افزودن ۲ الکترون و ۲ پروتون به یک عنصر، عنصری جدید به دست می آید، مثلاً از تابانیدن اشعه آلفا(عنصر هلیوم که دارای ۲ الکترون و ۲ پروتون است) به عنصر نیتروژن (که دارای ۷ الکترون و ۷ پروتون هست) عنصر جدیدی به نام فلوئور(که دارای ۹ الکترون و ۹ پروتون هست) به دست می آید. ۴. فعل وانفعالات شیمیایی با دخالت عالم خارجی صورت می گیرد

در فعل و انفعالات شیمیایی گاه به ترکیب دو یا چند عنصر برمی خوریم که مایه پیدایش ترکیب جدیدتر می شوند، بدون اینکه در این بین، تضادی در کار باشد و «سنتزی» از درون دو امر متضاد بیرون آید. مثلاً ازترکیب «اکسیژن» و «هیدروژن» در اثر دخالت عامل خارجی مانند فشار و درجه حرارت ترکیبی به نام آب، و از ترکیب دو عنصر «کلر» و «سدیم» تحت شرایط خاصی مانند تنظیم درجه حرارت و فشار ترکیبی به نام «نمک» به وجود می آید، بدون آنکه از مسئله تضاد در اینجا خبری باشد. در این گونه موارد ترکیب صورت می پذیرد بدون آنکه از مثلث هگل چیزی به چشم بخورد!

--------------- ۱۵۱ صفحه ۵. در قلمرو حیات و زندگی، عامل خارجی مؤثر است

درست است که در قلمرو زندگی مثلثی به نام «ولادت، رشد ومرگ» داریم وچه بسا این مثلث مؤید صحت نظریه هگل جلوه کند، ولی تنها تجزیه و تحلیل خود مسئله ولادت، نظریه هگل را باطل می کند، زیرا تولید مثل هرگز از درون یک تز به نام «اوول» به وجود نمی آید، بلکه باید در اینجا تز دیگری به نام «اسپرم» به آن ضمیمه شود وسرانجام تولید مثل تحقق یابد، نه اینکه «تز» نخست به صورت تولید زنجیری تک پایه ای پیش رود. وانگهی ترکیب دو تز یعنی دو جزء نر وماده نیز، از طریق تنازع و تضاد نیست، بلکه تجاذب و التیامی است که آنها را به هم وصل می کند و ترکیبی تازه به وجود می آورد. در فصل هفدهم، پیرامون تأثیر عوامل خارجی در تحقق پدیده ها بحث خواهیم کرد و برای آنکه دامن بحث را در این جا کوتاه کرده باشیم، ذکر باقی ایرادات و نارساییهای مثلث هگل را در تبیین تکاپوی طبیعت، به آن فصل وا می گذاریم. ۱۵۲ صفحه

فصل چهاردهم: تکاپوی فرد و جامعه و مثلث هگل

تکاپوی فرد و جامعه، و مثلث هگل

بمرور زمان، انتقادهای فلسفی وعلمی آنچنان ضربت شکننده ای بر «تز» هگل وارد آورد و آن را متلاشی ساخت که امروزه هرگز نمی توان به آن به صورت یک نظریه فلسفی یا علمی اعتماد کرد. موارد نقض و انتقاد این نظریه بیش از آن است که ما در فصل

گذشته منعکس ساختیم. بحثهای گذشته (و آینده) دیگر اجازه نمی دهد که، یک فرد هگلیست یا مارکسیست، به تضاد دیالکتیک به صورت افسونی بنگرد که برای حل هر مشکل فلسفی و علمی و اجتماعی می توان آن را به کار گرفت. اکنون وقت آن رسیده است که این «تز» را از نظر تکامل فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم. اگر هگل به تضاد دیالکتیک، از نقطه نظر یک اصل فلسفی می نگریست، مارکسیسم می خواهد از آن نتایج اجتماعی بگیرد. بلکه این مکتب هدفی جز تفسیر مسایل اجتماعی نداشته و فلسفه آن جز ابزاری که در استخدام یک رشته اندیشه های اجتماعی قرار دارد، چیزی نیست. در این فصل بهروشنی ثابت خواهیم کرد، که مثلث هگل در تبیین

واحدهای حقیقی اعم از گیاه وجاندار و انسان، از کارایی لازم برخوردار نیست و هیچ گاه انسان در تکامل فردی خود به نوسانهایی از آن نوع که هگل مدعی آن است، دچار نمی گردد، وبر خلاف پندار وی، نیروهای متضاد در درون آدمی یار و مددکار یکدیگرند، نه نفی کننده هم. در واحدهای اعتباری مانند جامعه انسانی نیز هر چند تضاد افراد یا گروهها با یکدیگر نوسان هایی ایجاد می کند، ولی نیمی از این نوسان ها معلول عوامل درونی (غرائز) و نیمی دیگر از آنها ناشی از یک دسته عوامل خارجی است که با غرایز فردی یا گروهی ناسازگاری دارد. اینک توضیح مطلب: ۱. نقد نظریه هگل در باب تکامل فرد

همگی می دانیم که وحدت بر دونوع است: وحدت حقیقی و واقعی، ووحدت اعتباری و قراردادی. واحد حقیقی همچون واحد گیاه، واحد حیوان، وواحد انسان است که وحدت در یگانگی آنها مربوط به خلقت و آفرینش آنها است، زیرا هر فردی از افراد گیاه وحیوان و انسان، موجود واحدی است، در حالی که وحدت ویکی بودن خانواده با جامعه، امری قراردادی و اعتباری است. چه، در حقیقت، این ما هستیم که به دلایل گوناگون، در حقیقت، افراد کثیری را موجود واحدی حساب می کنیم وهر فردی را به صورت عضوی از اعضا، و یا جزئی از اجزای یک کل، به حساب می آوریم. مثلث هگل در واحدهای حقیقی (مانند واحد گیاه، واحد حیوان، واحد انسان) هر چند مرکب باشند جاری نیست، زیرا هیچ فردی از افراد انسان ویا حیوان، که در مسیر تکامل خود مطابق یک سنت ثابت گام برمی دارد، به چنین نوسانهایی دچار نمی شود، وهرگز در درون اونیروهای متضادی که او را به اثبات

و نفی و سپس به ترکیب وادار کند وجود ندارد، بلکه نیروهای متضاد در درون او مکمل یکدیگر و مایه تکامل اویند، به گونه ای که اگر وی از چنین تضادی برخوردار نبود، راه تکامل بر رویش بسته می شد. همه می دانیم که در درون ما، قوای عقلانی ونفسانی به هم آمیخته است و هیچگاه قوای عقلانی بدون قوای نفسانی نمی تواند انسان ساز و تکامل زا باشد،بلکه باید این دو نیرو به تکمیل یکدیگر بشتابند و در جهت زمینه سازی تکامل او، به پا خیزند، نه اینکه یکی دیگری را نفی ونابود کند و سپس ترکیبی از آن دو به وجود آید! فی المثل، انسان پیراسته از شهوت وغضب، نمی تواند نسل خود را حفظ کند و موجودیت خود را در برابر دشمن درنده، صیانت بخشد. چنانکه انسان عاری از معنویت وروحانیت نیز به صورت حیوان درنده ای درمی آید که جز تخریب وویرانگری کاری انجام نمی دهد. از این جهت، کمال و جامعیت انسان در گرو آن است که قوای نفسانی وی با قوای عقلانیش دست به دست هم دهند تا او را به حدّ کمال برسانند، نه اینکه با هم به مبارزه برخیزند وسرانجام دومی اولی را نفی کند، آنگاه پدیده ای مرکب، که در آن تضاد حل شده است، به وجود آید، سپس خود آن پدیده، راه پدیده قبلی را طی کند و این مسیر تا بی نهایت پیش رود! روشنتر بگوییم: مثلث «هگل» ناظر به آن واحدهایی مانند گروهی از جامعه است که قطع نظر از عروض تضاد، از شخصیت مستقل وتامی برخوردار است، در حالی که هر واحدی از افراد انسان و یا حیوان، بدون نیروهای متضاد، شخصیت مستقلی ندارد، بلکه هر یک از این قوای متضاد، جزئی از شخصیت وواقعیت او و تکمیل کننده انسانیت او می باشند.

به عبارت دیگر، قوای متضاد، تشکیل دهنده شخصیت حقیقی، یک فرد انسان است و مطالعه و بررسی هر پدیده ای در محدوده ای پیراسته از تضاد و فقط در چهار چوب قوای متناسب، مطالعه تمام شخصیت او نیست، بلکه بررسی بخشی از واقعیت او است. بنابراین هر فردی منهای قوای متضاد، شخصیت وواقعیت کامل ندارد که بتوان روی آن حساب کرد و در برابر آن سفره ای به نام «تز»، «آنتی تز» و «سنتز» گسترد. ۲. نقد نظریه هگل در باب تکاپوی جامعه

اگر مثلث هگل واقعیتی داشته باشد، باید گفت مربوط به واحدهای اعتباری (مانند جامعه) است. شکی نیست که وحدت جامعه، یک وحدت اعتباری و قراردادی است، نه حقیقی وواقعی. در چنین واحد اعتباری، نقش تضاد در تحول و تبدل البته انکار پذیر نیست، امّا در عین حال، نحوه عملکرد آن نه به گونه ای است که «هگل» مدعی آن شده است. اینک بیان آن: ریشه مبارزه ها ونبردها

افراد و گروههای طغیانگر و افراطی، به انگیزه های پست وحیوانی چون سودجویی، جاه طلبی، خودخواهی، شهوت پرستی، و قدرت طلبی، تمام تمایلات عقلانی خویش را نابود می سازند، و موجب سقوط خودو جامعه می شوند. آنان اعضای بیمار فاسد جامعه بشری هستند که بایستی، برای سلامت اجتماع،تحت معالجه قرار گرفته و در صورت لزوم از جامعه پاکسازی شوند.

---------------- صفحه ۱۵۶

این گروه در طول تاریخ برای بسط سلطه وحاکمیت خویش، برای بهره کشی از حاصل کار دیگران و به بردگی کشیدن آنان، با تمام قوا وارد میدان می شوند و در این راه با زور، حیله، دروغ، تخدیر، ایجاد تفرقه، ظلم و فساد، پیش می روند و تا آنجا که می توانند پایه های حکومت خود را محکم می سازند. شرایط محیط وپایین بودن سطح فکر و فرهنگ مردم و فقدان آگاهی لازم در توده ها، زمینه را برای استقرار حاکمیت این گروه فراهم می سازد، و در نتیجه آن غرایز حیوانی و نفسانی خود را، که محرک اصلی آنها به این گونه پلیدیها است، اشباع می سازد. متقابلاً، در برابر این گروه، کسانی به پا می خیزند و برای محو زور گویان ومفسدان دور هم گرد می آیند. کسانی که برای کوبیدن ستمگران گام پیش می نهند، غالباً با دو آرمان و دو محرک حرکت می کنند: ۱. محرومیتها، ناکامیها، گرسنگیها و دیگر غرایز نفسانی اشباع نشده. شکی نیست که محرومیت کارگران و زحمتکشان از حقوق خویش، یکی از عوامل محرک تاریخ در پیکار آنان با مترفان و مفسدان است هیچ فردی نمی تواند ببیند که فرد یا گروهی «مترف» بر سر مواهب طبیعی نشسته و همه چیز دارند، و خود وی با محرومیت کامل به سر می برد. ۲. نهادهای عالی و غرایز برتر انسانی، مانند انساندوستی، حق پرستی، عدالتخواهی و دیگر سایقه های عالی انسانی، که دارندگان این نهادهای عالی را دوشادوش گروه نخست، بر ضد مستکبران بسیج می سازد. این دو گروه با داشتن آرمانها و نظریات مختلف، از سپیده دم تاریخ بر

---------------- صفحه ۱۵۷

ضد ستمگران ومستکبران نبرد کرده اند، و این نبرد همچنان ادامه دارد، ولی ریشه این نبردها و درگیریها و اساس موضع گیریهای این دو گروه با گروهای ستمگر، همان غرایز نهفته در وجود انسانهاست. از این بیان می توان نتیجه گرفت که نبرد طبقه یا گروهی خاص بر ضد گروه و طبقه دیگر، معلول اختلاف طبقاتی نیست، بلکه اختلاف طبقاتی و تضاد جوامع سبب بیداری و تحریک نهادها و غرایز درونی شده و تحریک این نهادها، موجی از خشم و غضب را در برابر موج طغیان و فساد برمی انگیزد وموجب نبرد ومبارزه گروهها و طبقات می شوند. گروه استثمارگر به سائقه جاه طلبی و ثروت اندوزی، به کمک دیگر غرایز حیوانی، می کوشد تمام مواهب طبیعی و مادی، و مناصب اجتماعی و سیاسی را به خود و دار و دسته خود اختصاص دهد و در این راه نیز برای اشباع غرایز پست وپایین خویش، از هیچ چیز فروگذار نمی کند، طبعاً این فعل و کنش در هیچ جامعه ای بدون واکنش نبوده ودر نتیجه عناصر زحمتکش ومحروم که به بردگی کشیده شده اند، یا افراد نوع دوست وحق پرست این وضع را تحمل نمی کنند و پرخاشگری به طور تدریجی و آرام آغاز می گردد وجنگ سرد و تبلیغاتی و یا نبردهای موضعی وپراکنده به راه می افتد، و به مرور زمان و به

نسبت افزایش آگاهیها، آهنگ مبارزه شدیدتر و تندتر می گردد. این واکنش سبب می گردد که دشمن خونخوار ملت، بار دیگر شدت عمل به خرج دهد وبا استفاده از حیله ها ونیرنگهای گوناگون نظیر تبلیغات و تظاهرات مصنوعی، ترورهای ناجوانمردانه، متهم کردن شخصیتهای مبارز و دیگر وسایل تخدیر وخفقان، کوشش کند که گروه به پا خاسته را عقب براند و

---------------- ۱۵۸ صفحه

آرامش را به طور موقت به جامعه سیاه وستمزده بازگرداند. اما اثر تخدیری و ارعابی این فعل و کنش، موقت بوده و به مرور زمان کم رنگ می شود، و در نتیجه بار دیگر طبقه ستمدیده با مشتهای گره کرده و چنگ و دندان یا سلاحهای سرد و خانگی به پاخاسته و حمله و هجوم را آغاز می کند. تلفاتی را بر دشمن وارد می کند و متقابلاً ضایعاتی را متحمل می گردد. این صحنه ها از طرفین به صورت کنش و واکنش ادامه پیدا می کند تا اینکه سرانجام یا به پیروزی حق بر باطل منجر می گردد ویا گروه باطل در برنامه خود تجدید نظر می کند وراه انسانی را در پیش می گیرد. مسئله «تز» و«آنتی تز» هگل را می توان با چنین زیربنایی در جامعه های متضاد تصویر کرد که به صورت کنش و واکنش های متعدد ومکرر اثرات مطلوبی در اصلاح جامعه می گذارد و سرانجام به محو باطل و احیای حق ویا اصلاح گروه افراط گر و متجاوز می انجامد.

---------------- ۱۵۹ صفحه

فصل پانزدهم: تفاوت دیالکتیک مارکس با هگل

آیا دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل تفاوت دارد؟

مارکسیسم که پیوسته از ابتکار و نوپردازی دم می زند، مدعی است که مارکس در دیالکتیک هگل تصرفاتی انجام داده است، زیرا فلسفه هگل یک فلسفه ایده آلیستی، و به مثال مطلق (خدا) و ماورای طبیعت معتقد است، و ماده را یکی از تجلیات آن می داند، ولی فلسفه مارکس یک فلسفه مادی است که اصالت را از آن ماده می داند. در این زمینه انگلس می گوید: دیالکتیک هگل (همچون مخروطی) بود، و بناچار بایستی آن را بر روی پای آن قرار داد(۱) پل فولکیه می گوید: به عقیده هگل، تحول دیالکتیکی واقعیت، که ما آن را مادی می خوانیم، تنها جنبه ای از مثال مطلق می باشد که به دنیای خارج سرایت کرده است ولی بر عکس به عقیده مارکس، جهان مادی مستقل از روح وجود دارد و مراحل تصدیق و نفی، که منتهی به ترکیبهای موقتی می گردد که نماینده مراحل مختلف تحول عالم وجود است، در ماده خود به خود صورت می گیرد.(۲)

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۷. ۲ . ترجمه رساله، پل فولکیه.

---------------- ۱۶۰ صفحه

مارکس در مقدمه کتاب «سرمایه» می گوید: روش دیالکتیکی من، نه تنها از لحاظ مبنا و پایه با روش هگل اختلاف دارد، بلکه کاملاً عکس آن است. به عقیده هگل اندیشه، خالق واقعیت است و واقعیت فقط نمود خارجی اندیشه می باشد، ولی به عقیده من، جهان اندیشه، تعبیر جهان مادی در ضمیر انسان می باشد. از بیانات فوق استفاده می شود که، دیالکتسینها میان دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس دوتفاوت عمده قائلند: ۱. هگل جهان ماده را پرتوی از مثال و ایده مطلق (خدا) می داند، در حالیکه مارکس آن را اصیل پنداشته و مبدأ خلقت را افسانه ای بیش نمی داند. ۲. هگل اندیشه را خالق واقعیتها می داند، در حالیکه در فلسفه مارکس اندیشه، عکس برگردان خارج وواکنش آن است. ولی آیا این تفاوتها می تواند دو نوع دیالکتیک به وجود آورد، یا از دو سیستم فلسفی گزارش کند؟ به طور مسلم نه. زیرا چه به مثال مطلق وجهان ماورای طبیعت معتقد باشیم و چه نباشیم، واقعیت عملکرد تضاد در طبیعت و اندیشه یکسان است. همچنانکه اعتقاد به اصالت اندیشه در تحقق و هستی، با اعتقاد به اینکه اندیشه برگردانی ازخارج

است، در جوهر دیالکتیک مؤثر نیست. آری فلسفه هگل با فلسفه مارکس متفاوت است، نه دیالکتیک آنها، دیالکتیک هگل و مارکس، چیزی جز حرکت اشیا در ذهن وواقعیت بر پایه تز و آنتی تز و سنتز، نیست، و در این امر، نظریه اصالت ماده یا تبعی بودن آن نسبت به مثال مطلق، و نیز اصالت اندیشه یا برگردان بودن آن، چندان مؤثر نیست. از این بیان روشن می گردد که گفتار استالین درباره دیالکتیک مارکس،

-------------------- ۱۶۱ صفحه

کاملاً دور از واقعیت است، آنجا که می گوید: نباید تصور کرد که دیالکتیک مارکس و انگلس عیناً همان دیالکتیک هگل است. در حقیقت، مارکس و انگلس فقط هسته معقول دیالکتیک را گرفته وپوسته ایده آلیستی آن را دور انداخته اند وسپس دیالکتیک را بیشتر بسط وتوسعه داده اند و آن را به صورت علمی امروزی درآورده اند.(۱) به نظر ما، تنها کاری که مارکس انجام داده این است که دیالکتیک را در حوزه تبیین تاریخ بشر نیز پیاده کرده و تحولات جامعه را بر اساس سه پایه مزبور تفسیر نموده است. ژرژ پولیستر، ضمن بحثی تحت عنوان هگل و مارکس در تعریف از دیالکتیک مارکس سنگ تمام گذارده است. وی با اینکه می گوید ما امروز در سایه هگل از حرکت دیالکتیک جهان سخن می گوییم، ولی مع الوصف«هگل» را به ایده آلیستی متهم می کند و سخن انگلس را که دیالکتیک هگل روی سر ایستاده بود و ما آن را روی پا نگاه داشتیم تکرار می کند.(۲) پایه نوآوری مارکس میزان نوآوری مارکس باید ارزیابی گردد. مارکسیستها تئوریهای مارکس را آخرین انجیل بشر می دانند، ولی حقیقت این است که در اصول فلسفی وطرز تفکر منطقی وی کوچکترین نوآوری مشاهده نمی شود.(۳)

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک وماتریالیسم تاریخی، استالین، ط ۱۳۴۸، ص ۶. ۲ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۶ـ ۱۳۷. ۳ . در تجزیه و تحلیل اصول سه گانه یا چهارگانه مارکس خواهیم گفت که مارکس هرگز مبتکر این اصول نیست، بلکه همه را از فلاسفه پیشین گرفته است.

-------------------- ۱۶۲ صفحه

زیرا مارکس مادیگری را از دانشمندان قرن هجدهم میلادی فرا گرفته و از این جهت، وجود و هستی را با ماده مساوی می داند. نیز منطق دیالکتیک را از هگل اخذ کرده وبا در آمیختن آن به مادیگری، یک فلسفه تلفیقی به بازار فلسفه عرض کرده است. به عبارت دیگر، ماتریالیسم یک نوع جهان بینی مادی است که به دو صورت می تواند انجام بگیرد. ۱. مادیگری، به روش متافیزیک وعدم ائتلاف تضاد، ۲. مادیگری، به روش اصول دیالکتیک ووحدت تضاد، کاری که مارکس انجام داد این بود که منطق هگل را در مادیگری قرن ۱۸ وارد ساخت. یک فرد معتقد به ائتلاف تضاد هرگز لازم نیست که مادیگرا باشد، بلکه ممکن است در عین پذیرفتن اصول دیالکتیک، یک فرد الهی بوده و جهان ماده را وابسته به جهان ماورای ماده بداند، چنانکه هگل چنین بود. نوآوری مارکس تنها در ماتریالیسم تاریخی او خلاصه می گردد که بر اساس آن، تکامل تاریخ را بر اساس عامل اقتصادی تفسیر کرده و تحولات، تاریخ بشر را به این حقیقت، در کلام برخی از مارکسیستها نیز اشاره شده است. پل فولکیه می گوید: مادیت مارکس بیشتر جنبه توضیح تاریخی داشته و کمتر صورت نظریه فلسفی به خود می گیرد، و به این ترتیب نوعی مادیت تاریخی است. مارکس همیشه مشغول مطالعه مسائل اجتماعی و سیاسی بوده و کمتر به فکر حل مسائل مورد علاقه حکمت ماورای طبیعت می باشد. وی می خواهد از قوانین بزرگ تحول بشریت اطلاع حاصل کند.(۱)

----

۱ . ترجمه فارسی رساله پل فولکیه.

-------------------- ۱۶۳ صفحه

فصل شانزدهم: وحدت بر اعتراف تضاد در فلسفه مارکس

وحدت وائتلاف تضاد در فلسفه مارکس

بررسیهای گذشته، ما را با اصل تضاد و تناقض در فلسفه اسلامی آشنا کرد و به روشنی معلوم ساخت که امتناع اجتماع تضاد و تناقض از جمله اصول اساسی است که مرور زمان وپیدایش مکاتب و اندیشه های نو، هیچ گونه خللی در آن ایجاد نکرده است. این دو اصل از اصول محکم و استوار منطق ارسطو می باشد، نه به این معنی که ارسطو آن را کشف کرده بلکه او ما را به این دو حکم بدیهی و روشن وملموس توجه داده است، و شاید در تاریخ فلسفه شخصیتهای دیگری نیز به آن توجه داده اند. در پی این بحث، پیرامون ائتلاف تضادها و اتحاد وجود و عدم در مکتب «هگل» سخن گفتیم و روشن شد مواردی که وی آنها را از مقوله اتحاد وجود و عدم پنداشته ارتباطی به دو اصل گذشته ندارد وجناب «هگل»، پدر دیالکتیک، در این مورد دچار اشتباه شده است. آنگاه به تحلیل نظریه این متفکر آلمانی در تکاپوی طبیعت و جامعه پرداختیم ومعلوم گشت که در تکاپوی طبیعت هیچگونه اثری از مثلث هگل مشهود نیست، چنانکه نحوه تکاپوی جامعه نیز به گونه ای است که ارتباطی به نظریه هگل ندارد.

----------------- صفحه ۱۶۴

اکنون وقت آن است که نظریه مارکس را نیز، که خود را خوشه چین خرمن دیالکتیک هگل می داند، مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم که فرزند آن پدر، وحدت تضاد را چگونه توجیه وتفسیر می کند. در اهمیت اصل تضاد در مکتب مارکسیسم همین کافی است که لنین می گوید: فهم اجزای متضاد هر پدیده، و همچنین گرایشهایی که در تمام پدیده های طبیعت من جمله ذهن و جامعه موجود است، روح وجوهر دیالکتیک است.(۱) نیز همو می گوید: دیالکتیک حقیقی عبارت است از بررسی تضادها در خود ذات اشیا.(۲) «لنین» مدعی است که تضاد، هم در طبیعت، هم در ذهن و هم در جامعه وجود دارد، ولی آنچه مهم است وجود تضاد در طبیعت وجامعه است. مقصود از وجود تضاد در ذهن، اندیشیدن دو متضاد نیست زیرا تاکنون کسی جمع میان دو ضد را در ذهن به صورت تصور انکار نکرده است، بلکه مقصود تولد ضد از ضد در محیط فکر است. پیش از آنکه به نقد دیالکتیک مارکس بپردازیم، لازم است نکته ای را تذکر دهیم، و آن اینکه: تضادی که هگل از آن دم می زند، همان اثبات ونفی است که پس از کشمکش اولیه در مرحله سوم با هم جمع شده و تضاد را حل می کنند، ووی این معنی را با تعابیر «تز»، «آنتی تز» و «سنتز» بیان کرده است.

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، موریس کنفورت، ص ۱۰۳، به نقل از مارکس در کتاب سرمایه، مقدمه چاپ دوم. ۲ . ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۱۲.

----------------- صفحه ۱۶۵

در حالیکه «تضاد» در فلسفه مارکس، معنی کاملاً مبهم و غیر روشنی دارد، چندانکه هر کسی آن را به گونه ای خاص مطرح می کند، و این امر، خود حاکی از آن است که تضاد در مارکسیسم معنای منسجم و منظم وروشنی ندارد که روی آن بحث کنیم. اینک برای روشن ساختن این ادعا،عباراتی از کتب مارکسیستها را نقل می کنیم چه معلوم شود که اصطلاح تضاد در این مکتب در مفاهیم مختلفی به کار می رود. ۱. تضاد: تبدیل ضد به ضد دیگر

از گفتار همکار مارکس، انگلس، برمی آید که مقصود از وحدت تضاد، این است که ضدی به ضد دیگر تبدیل می شود: «متافیزیسین دو ضد را جلوی هم قرار می دهد ولی در و اقع تضاد به هم تبدیل می شود. هیچ چیز به حال خود باقی نمی ماند و به صورت ضد در می آید».(۱) اگر مقصود از وحدت تضاد این باشد که هر پدیده ای در طول زمان به صورتها وفعلیتهای مختلف در

می آید(در گذشته نیز یادآور شدیم که یکی از معانی تضاد در فلسفه مارکس همین است) باید گفت این سخن مهمی نیست که روی آن بحث شود، زیرا هر مکتبی که معتقد به تکامل است، آن را قبول دارد و می پذیرد. ۲. تضاد: نبرد نیروهای بازدارنده وپیش برنده

یکی از تئوریسینهای مارکسیسم، وحدت تضاد را به شکل یاد شده در

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۶۲.

---------------- ۱۶۶ صفحه

بالا معنی کرده و می گوید: در هر پدیده ای، دو نیرو در حال تلاش می باشند: نیرویی که می خواهد پدیده را به حالت نخستین نگاه دارد، و نیرویی که می خواهد وضع موجود را به هم زند و آن را پیش برد. نبرد و کشمکش این دونیرو، همان وحدت تضاد است. ژرژ پولیستر می نویسد: در زندگی، نیروهایی وجود دارد که حاوی وحامی حیات بوده، متمایل به اثبات قوای حیاتی است، و از سوی دیگر، در کالبد زنده، قوایی موجود است که متمایل به نفی وجود دارد، و همین اثبات و نفی، تضاد موجود است. دیالکتیک متوجه تحول است. اینک باید دید چرا تحول روی می دهد؟علت تحول آن است که هیچ چیزی با خود سازگار نیست و بین قوای موجود در درون آن کشمکش قرار دارد، و چون آن قوا با یکدیگر متضادند، یکی از قوانین دیالکتیک تضاد است. تحول و تغییر امور ناشی از تضاد موجود در درون آنهاست هرگاه تخمی را که زیر مرغ است مورد ملاحظه قرار دهیم خواهیم دید که در تخم نطفه ای است که در هوای مساعد و شرایط مخصوص نشو و نما می کند. در حین رشد جوجه، بخوبی دیده می شود که در داخل تخم دو قوه موجود است:یکی می خواهد تخم را به حالت خود نگاه دارد، و دیگری مایل است تخم را تبدیل به جوجه کند. بنابراین تخم را با خویش سازگاری نیست. میان قوایی که می خواهند جوجه را به همین حال نگاه دارند و قوایی که می خواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند، تضاد وکشمکش وجود دارد. آنگاه معادله معروفی را به نامهای «تز» و « آنتیتز» تشکیل می دهد: ۱. اثبات، که «تز» نام دارد وقوه ای است می خواهد تخم را به همان حالت خود حفظ کند.

---------------- ۱۶۷ صفحه

۲. نفی، که «آنتی تز» نام دارد و می خواهد حالت نخست را از میان ببرد. در این صورت در همان حالتی که تخم مرغ است می توانیم بگوییم که تخم مرغ نیست، زیرا در درون تخم، موجود زنده ای وجود دارد که در شرایط خاصی متضمن نفی حالت اول است. عین این مطلب، در جوجه نیز حکمفرما است که می خواهد حالت نخست را نفی کند و او را به صورت مرغ درآورد، پس در همان حالی که جوجه است می توان گفت جوجه نیست.(۱) شما می توانید این بیان را در هسته ای که می تواند نهال گردد یا ساقه گندمی که می تواند خوشه شود نیز مطرح کنید. مارکسیستها در تشریح تضاد جامعه، ادوار ونظامات تاریخی پنجگانه(۲) را مطرح می کنند که هر کدام ضد خود را در دل خویش پرورش داده و در اثر پیشرفت ابزار تولید به نقیض خود تبدیل می شود. فی المثل، فئودالیسم به علت تضادی که از رشد نیروهای تولید بر ضد آن رخ می دهد به کاپیتالیسم تبدیل می گردد، یا کاپیتالیسم به سوسیالیسم تبدیل می شود. اگر مقص(۳)ود از وحدت تضاد در مکتب مارکسیسم، همین باشد که اکنون گفته شد، باید وجود این دو نوع نیرو را انکار کرد. زیرا در جهان طبیعت از نیروی بازدارنده هیچگونه خبری نیست، حتی پوسته تخم مرغ و هسته نهال، که تصور می شود حافظ ونگهبان وضع موجودند، برای حفظ قوای درونی آنها

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۶۵ـ ۱۶۷، با تلخیص. ۲ . کمون اولیه، بردگی، فئودالیسم، کاپیتالیسم وسوسیالیسم. ۳ . تفصیل این قسمت در بحث ماتریالیسم تاریخی خواهد آمد.

است که می خواهند تخم یا هسته را به سوی کمال سوق دهند. وضع هسته و تخم مرغ، یکسره گواهی می دهد که آن دو برای تحول و تکامل آفریده شده اند و تمام ذرات آن، با زبان حال می گویند که ما، در خدمت تحول وتبدل بوده و خواهان آن هستیم که هرچه زودتر صورتی کاملتر وفعلیتی بالاتر پیدا کنیم.(۱) ۳. تضاد: وجود گرایشها و نیروهای مختلف

از بسیاری از کتب مارکسیستها بخوبی استفاده می شود که مقصود آنان از وحدت تضاد، وجود گرایشهای گوناگون در پدیده های طبیعی است و اینکه هر چیزی با گرایشهای مختلف آفریده شده است، مانند: ۱. خواص الکتریکی اجسام، که در آنها الکتریسیته مثبت و منفی وجود دارد، ۲. در زندگی آلی، ساخته شدن و خراب شدن ترکیبات آلی وجود دارد، ۳. در محاورات روزانه غالباً می گوییم در فلان شخص انبوهی از تضاد وجود دارد، یا وی گرایشهای متضادی از خود نشان می دهد، مثل آرامش و خشونت، جسارت و ترس، خودخواهی و از خود گذشتگی.(۲) موریس کنفورت می گوید: در درون هر پروسه وحدت و مبارزه و گرایشهای متضاد وجود دارد این تضاد بین گرایشهای متقابل ذاتی پروسه ها است وصرفاً در نتیجه علل عرضی یا خارجی پیدا نمی شود. حل تضادهای

----

۱ . تفسیر وحدت تضاد به این معنی، همان نظریه هگل بوده و طبعاً اشکالاتی که پیش از ایشان در فصول ۱۱ـ ۱۴ مطرح کردیم به همین اصل نیز متوجه است. ۲ . ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۹۸ـ ۱۳۶ـ ۱۳۲.

ذاتی در پروسه های طبیعت وجامعه، منجر به تغییر کیفی شده ونیروی محرک چنین تغییری است.(۱) نیز می گوید: اگر نیروهایی که در یک جسم کار می کنند گرایشهای جاذبه ودافعه را ترکیب کنند، این یک تضاد واقعی است.و اگر حرکت جامعه، گرایش تولید اجتماعی را با گرایش به حفظ تملک خصوصی محصولات، ترکیب کند، این نیز یک تضاد واقعی است.(۲) نیز می گوید: تضادهای جاذبه و دافعه که توسط فیزیک مطالعه می شوند، پیوستن و جدا شدن اتمها که به وسیله شیمی مطالعه می شوند، وبالأخره پروسه های زندگی ومناسبت ارگانیسم با محیط که توسط بیولوژی مطالعه می شوند، حل این تضادها است.(۳) استالین می گوید: دیالکتیک بر خلاف اصول متافیزیک معتقد است که اشیا و پدیده های طبیعت در داخل خود نیز تضادهایی دارند زیرا آنها دارای یک قطب مثبت و قطب منفی، یک گذشته و یک آینده می باشند، همه آنها عناصری دارند که یا در حال رشد و نمونه و یا طریق نابودی و زوال را می پیمایند. مبارزه این تضادها، یعنی: مبارزه بین قدیم وجدید، یعنی مبارزه بین آنکه می میرد و آنکه بدنیا می آید، بین آنکه ازمیان می رود و آنکه ترقی می کند، محتویات داخلی جریان تکامل و پیچ و خم تغییرات کمی است که به تغییرات کیفی تبدیل می شود.

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۹۸ـ ۱۳۶ـ ۱۳۲ . ۲ . ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۱۳۶ـ ۱۳۹ . ۳ . ماتریالیسم دیالکتیک، کنفورت، ص ۱۳۶ـ ۱۳۹.

از اینرو متد دیالکتیک بر آن است که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه و هماهنگی پدیده ها نبوده، بلکه بر عکس، در اثر بروز تضادهای داخلی اشیا و پدیده ها و در طی یک مبارزه بین تمایلات متضاد که بر اساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می گیرد. لنین می گوید: دیالکتیک، به معنی حقیقی، عبارت است از بررسی تضادها در خود ذات اشیا.(۱) مائوتسه تونک نیز در کتاب «تضاد» می نویسد تأثیر پدیده ها بر روی یکدیگر و مبارزه اضداد که ذاتی هر پدیده ای است، موجد حیات

تمام اشیا وپدیده ها ومحرک تکامل آنهاست. چیزی که در آن، تضاد نباشد وجود ندارد. اگر تضاد نبود، تکامل جهان صورت نمی گرفت. تضـاد، اسـاس اَشـکال سـاده حرکت است(مقصود، حرکت مکـانیکی است) وبه طریق اولی، اسـاس اَشـکال پیچیـده حرکت است(مقصود، حرکت ذاتی اشیاست). سـخن «مـائو» در عبـارت فوق، نـاظر به جمله انگلس در کتاب «آنتی دورینگ» است که می نویسد: خود حرکت مکانیکی، یک تضاد است، اگر تغییر ساده مکانیکی محل، خود محتوی تضاد باشد، به طریق اولی اشکال عالی حرکت ماده و مخصوصاً حیات آلی و تکاملش محتوی تضاد است.(۲) در پاسخ به این گونه سخنان باید گفت که، وحدت تضاد به این معنی اصـلاً سـخن تازه ای نیست که مارکس مدعی آن شده باشد، بلکه وحدت تضاد به این معنی در فلسـفه اسـلامی نیز مطرح بوده و در گذشته سخنان امیر مؤمنان را در این مورد یادآور شدیم.

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی، استالین، ص ۱۲و۱۳. ۲ . ماتریالیسم، مارکسیسم، ص ۱۲۸.

------------------ ۱۷۱ صفحه

معنی این نوع تضـاد آن است که جهـان از عناصـر گونـاگون یـا نیروهـای مختلف آفریـده شـده است و اگر می بینیم که طـبیعت به صورتی مطبوع جلوه می کند به این علت است که اضداد از طریق ترکیب خود، به جهان، دوام و اسـتواری و زیبایی خاص بخشـیده اند، ولی این گونه ترکیب، به قیمت کسـر و انکسار عناصـر و نیروهای مختلف به دست آمده و این غیر از مسـئله تضاد فلسـفی است که آن را محال و ممتنع شـمرده انـد. برای اینکه خواننـدگان را از سـرگردانی در فهم معنی وحـدت تضاد در فلسـفه مارکس نجات بخشیم اینک بخشی از تضاد یکی از نویسندگان محقق مارکسیست را نقل می کنیم: ضدین با هم توافق می کنند، و بهترین آهنگها از الحـان مختلف درست می شود و همه چیز از مبـارزه به وجود می آیـد. طبیعت، تناقضات را دوست دارد و هماهنگی را به وسـیله آنها تولید می کند، نه به وسیله موجودات مشابه. مثلاً جنس نر را با جنس ماده جمع می کند وجنس مشابه را با هم جمع نمی کند و توافق اولیه به وسـیله دوجنس مخالف صورت می گیرد، نه وسیله دوجنس مشابه، هنر نیز همین طور عمل می کند و از طبیعت تقلید می نماید. در نقاشی رنگهای سفید و سیاه و زرد و قرمز با هم ترکیب می شوند و به همین ترتیب مشابهت با تصویر اولیه حاصل می گردد. در موسیقی هم صـداهای بم، اصوات بلنـد و اصوات کوتاه با هم ترکیب می شونـد و نغمه های مختلف به وجود می آیـد تا یک آهنگ واحد تولید شود.(۱)

---

۱ . ترجمه رساله دیالکتیک، نوشته پل فولکیه.

------------------ ۱۷۲ صفحه

فصل هفدهم: مارکسیم و اشکالات وحدت تضاد

مارکسیسم، و اشکالات وحدت تضاد

بررسیهای گذشته ثابت کرد که دیالکتیک«مارکس» همان دیالکتیک هگل بوده و تفاوتی بنیادین وجوهری میان آن دونیست، و هر چند تئوریسـنهای مارکسـیسم در تبیین معنی تضاد، چندان روشن سـخن نگفته و در تفهیم مفاد «وحدت تضاد» به چپ و راست رفته انـد، ولی سـرانجام هگلیسم ومارکسـیسم دراصل«وحـدت تضاد»،با یکـدیگر اتفاق نظر دارند. طبعاً ضـربات شـکننده ای که بر مثلث هگل وارد ساختیم، متوجه دیالکتیک مارکس نیزخواهد بود. در فصل سیزدهم وعده دادیم که برخی از اشکالات تثلیث هگل را در فصل هفدهم یادآور خواهیم شد و هر چند عنوان فصل حاضـر، اشکالات وحدت تضاد در مکتب مارکس است،ولی به حکم اتحاد دیالکتیک هر دو مکتب، قهراً تمامی اشـکالات یا اکثر آنها، مشترک الورود خواهد بود. اینک این شما و این هم برخی از اشکالات

وانتقادات: ۱. آیا در هر پدیده ای دو نیرو وجود دارد؟

مارکسیسم مدعی است که در هر پدیده ای دو نیرو وجود دارد:

------------------ صفحه ۱۷۳

الف: قوه ای که می خواهد صورت هسته را حفظ کند: «تز» یا «اثبات»، ب: قوه ای که می خواهد این اثبات را نفی کندو آنرا به صوری دیگر درآورد. ولی این مطلب سخنی بی پایه است، زیرا ما در پدیده هایی که آنان به عنوان مثال یادآور می شوند هرگز به عاملی به نام اثبات و نگهدارنده وضع موجود برنمی خوریم. وضع موجود بذر یا تخم مرغ، گواهی می دهد که این پدیده ها برای تبدل و تغیر آفریده شده اند، نه برای اثبات و بقا به عبارت دیگر، در درون این موجودات طبیعی، از منازعه و کشمکش خبری نیست، بلکه این پدیده ها با تمامی ذرات وجود خویش آماده انفعال و دگرگونی می باشند،نه مهیای کشمکش و نزاع، و اگر عاملی در درون آنها باشد عامل نفی است نه عامل اثبات. حتی پوسته تخم مرغ وهسته برای این است که قوه تحول و تکاملی که در درون آنها موجود است از میان نرود، و نطفه تخم وسلولهای زنده هسته فاسد نشوند ونابود نگردند. در این صورت پوسته آنها خدمتگذار نیروی تحول وتکامل است، نه حافظ وضع موجود ومانع تغییر وحرکت. اصولاً در جهان ماده، که نام ناآرام و بیقرار دارد، نمی توان عاملی به نام عامل ثبات جست که می خواهد پدیده را به همان حالت نخست حفظ کند و صیانت نماید، بلکه از روز نخست امکان بقا وپایداری هر موجودی محدود و اندازه گیری شده است که اگر عامل دیگری نیزتوی سر آن نزند نمی تواند بیش ازاین به وضع خود ادامه دهد.

------------------ صفحه ۱۷۴ ۲. تأثیر عوامل خارجی را نمی توان نادیده گرفت(۱)

آیا علت حرکت و تکامل، تضاد وکشمکش نیروهای داخلی است، ویا اینکه تأثیر عوامل خارجی در رشد پدیده های طبیعی و اجتماعی، اگر قوی تر ونیرومندتر نباشد کمتر از میزان تأثیر عوامل داخلی نیست؟ مائوتسه تونگ می گوید: علت اصلی تکامل اشیا، نه از برون، بلکه از درون و به علت تضادهای داخلی است. حرکت و تکامل اشیا به علت وجود چنین تضادهایی است که در درون همه آنها وجود دارد تضاد درونی اشیا، علت اصلی تکامل است و ارتباط یک شیء با شیء دیگر علت ثانوی به حساب می آید.(۲) شما می توانید میزان استحکام و استواری سخن «مائو» را با مطالعه در باب گیاهان و درختان ارزیابی کنید. آیا تأثیر اشعه خورشید و مواد قندی زمین وآثار حیات بخش آب، کمتر از تأثیر درونی اشیاست، یا اینکه اگر قوی تر و نیرومندتر از آن نباشد، کمتر از آن نیست؟! در این صورت چگونه، «مائو» این گونه از علل را علت ثانوی به حساب می آورد و تضاد را علت اوّلی می خواند؟! بی پایه تر از این ، سخنی است که بعداً می گوید: ماتریالیست دیالکتیک، با تئوری علل یا نفوذ خارجی که به وسیله ماتریالیسم مکانیستیک متافیزیکی و اعتقاد عامیانه تکامل تدریجی مطرح می شود با شدت می جنگد. بدیهی است که اسباب خارجی تنها می تواند

----

۱ . در فصل سیزدهم، صفحات۱۴۲ـ ۱۴۸، پیرامون تأثیر عوامل خارجی در تکاپوی طبیعت بحثی داشتیم و در اینجا نیزنکات و موارد دیگری در این باب تذکر می دهیم. ۲ . تضاد، ص ۵ـ۶.

------------------ صفحه ۱۷۵

باعث حرکت مکانیکی اشیا باشد رشد ساده گیاهان وحیوانات و تکامل کمی آنها نیز اساساً به علت تضاد داخلی آنها است، به همین طریق تکامل اجتماعی هم اساس علل درونی دارد نه برونی.(۱) مائو، در این کلام، میان شرط و زمینه وعلل مؤثر فرقی نگذارده است. برخی از علل خارجی، شرط تغییر و دگرگونی می باشند: مثلاً تخم مرغ در شرایط خاصی از حرارت، تبدیل به جوجه می شود، اما هر علت خارجی زمینه ساز نیست بلکه واقعاً جزو علل مؤثر می باشد. هرگز نمی توان اشعه حیاتبخش خورشید و تأثیر آب و خاک را مانند حرارت مادر مصنوعی ماشین جوجه کشی انگاشت، ومؤثر واقعی را تضاد درونی اندیشید. مارکسیستها

که فلسفه خود را فلسفه علمی معرفی می کنند،غالباً برداشتهای فلسفی آنان حول چند مثال دور می زند، در صورتی که در جهان علم و دانش برای اثبات یک قانون کلی، باید به استقرا و تتبع وسیع دست زد. هیچ پزشک محققی با یکی دو آزمایش، استعمال یک دارو را با قاطعیت بر کلیه بیماران مشابه آن دو مورد تجویز نمی کند، مگر اینکه آن دارو را در مناطق مختلف، روی بیماران گوناگون آزمایش کرده باشد. مارکس می گوید: هر پدیده طبیعی واجتماعی بر اثر تضاد درونی پدید می آید آیا مارکس درباره تبخیر آب به وسیله حرارت خارجی چه می گوید؟! آیا تضاد درونی، آب را به صورت بخار درمی آورد، یا آتش زیر دیگ این غوغا را در آن ایجاد می کند؟! آیا باروری انسان وحیوان، در سایه عامل خارجی است، یا تضاد

---

۱ . تضاد، ص ۵ـ۶.

---------------- ۱۷۶ صفحه

درونی، موجود ماده را، باردار می سازد؟! براستی، با وجود این گونه مثالها و نمونه های فراوان، چگونه مائو ومائوئیستها مدعیند که عامل تکامل، تضاد درونی است و عامل خارجی جزو عوامل درجه دوم می باشد؟! تأثیر عامل خارجی در تحولات اجتماعی

از پدیده های طبیعی که بگذریم، به پدیده های اجتماعی می رسیم. در اینجا نیز می بینیم که کمیت منطق دیالکتیک در تبیین تحولات اجتماعی لنگ است. آیا برچیده شدن تخت و تاج قیصرها در روم و نابودی فراعنه در مصر و امثال آن، همگی معلول تضاد داخلی بود یا اینکه عامل خارجی در دگرگونی این رژیمها اثر بارزی داشت؟ شکی نیست که نفوذ اسلام در دگرگون ساختن رژیمهای مزبور نقش مؤثری ایفا کرده است این عامل خارجی بود که نگهبانان وغلامان حلقه به گوش این گروهها را نابود ساخت، بدینگونه که آیین جدیدی را به مردم این سرزمینها عرضه کرد که آنان آرمانهای مطلوب خویش را در آن می دیدند ولذا با کمال حریت، مرام جدید را بر مردم کهن ترجیح داده و خط بطلان بر چهره رژیم موجود کشیدند. مطالعه اوضاع کشورهای اروپای شرقی وپیوستن آنان به بلوک کمونیسم، گواهی روشن بر تأثیر عامل خارجی در تحولات این کشورها است. کشورهای اروپای شرقی هنوز در دوره فئودالیسم می زیستند و گام به مرحله سرمایه داری نگذاشته بودند و اگر هم گذارده بودند هنوز از نظر نظام سرمایه داری

---------------- ۱۷۷ صفحه

دوران طفولیت خود را می گذراندند. مع الوصف در آنها تحول رخ داد و رژیم کمونیستی جایگزین رژیمهای پیشین گردید، واین کار صورت نپذیرفت جز به علت اعمال نفوذ خارجی و تأثیر عوامل پشت پرده که بر مطلعین از تاریخ قرن بیستم مخفی و پنهان نیست. همگی می دانیم که فلسفه مارکسیسم یک فلسفه استخدامی و ابزاری است. هدف یک مارکسیست از کشف قوانین طبیعت، هرگز شناخت خود جهان وانسان نیست، او می خواهد با شناخت قوانین حاکم بر جهان به توجیه تحولات جامعه انسانی بپردازد، و به عبارت صحیحتر، حکم طبیعت را بر جامعه تحمیل نماید. هدف وی از پافشاری بر توجیه حرکت طبیعت بر اساس تضاد درونی، آن است که برساند جامعه بشری نیز به علت تضاد درونی تکامل پیدا می کند و انقلاب و دگرگونی جوامع به عامل دیگری جز تضاد درونی نیاز ندارد. ولی دگرگونیهایی که در کشورهای اروپای شرقی رخ داد و در نتیجه این جوامع به طور ناگهانی و طفره از مرحله «فئودالیسم» گام به «کمونیسم» نهادند! به روشنی ثابت کرد که عامل انقلاب، همیشه تضاد درونی نیست بلکه فشار ابرقدرتهای مجاور نیز می تواند در منطقه انقلابی ایجاد کند. آری، بر خلاف ادعای مارکسیسم، این تضاد طبقاتی نبود که روابط ونظام سوسیالیستی را در آنها برقرار کرد، بلکه ارتش سرخ و ایادی آن بود که با استفاده از دوران آشوب زده پس از جنگ جهانی دوم، حکومت حزب کمونیست رابه مثابه شاخه ای از حزب کمونیست روسیه بر آن کشورها تحمیل نمود.

---------------- ۱۷۸ صفحه ۳. تکامل همیشه عبور از میان اضداد نیست

منطق دیالکتیک، هر نوع تکامل در طبیعت و جامعه را صرفاً از طریق عبور از میان اضداد، و انقلاب ضدی به ضد دیگر، توجیه می کند و می گوید هر چیز طبعاً به ضد خود گرایش داشته و پیوسته ضد خود را پرورش می دهد و در طبیعت و جامعه دو گروه از عوامل در نبرد و پیکارند: عوامل اثباتی که می خواهند شیء را در همان حال که هست نگاه دارند، و عوامل نفی کننده در درون که می خواهند وضع موجود را به هم ریزند، سرانجام نفی پیروز گردید. و پدیده طبیعی و تاریخی به ضد خود مبدل می گردد. ولی این نظریه،نه در طبیعت کلیت دارد و نه در تاریخ، زیرا در طبیعت، گاه پدیده ای از دو عنصر متضاد به وجود می آید بدون آنکه در آنجا ضدی به ضد دیگر تبدیل شده باشد، مثلاً از ترکیب دو عنصر به نامهای هیدروژن و اکسیژن،آب به وجود می آید و همچنین، از ترکیب «کلر» و «سدیم»، نمک پدید می آید. در اینجا ترکیب دو عنصر متضاد و متزاحم مایه پیدایش پدیده ای تازه شده، بی آنکه می بینیم ضدی به ضدی دیگر مبدل شود. نیز از تلاقی دو سیم الکتریسیته که بار مثبت ومنفی دارد برق به دست می آید. در اینجا هم ترکیبی از دو ضد متزاحم مایه پیدایش پدیده گردیده و هرگز برای پیدایش این پدیده، از میان اضداد عبور نشده است. گاه نیز جریان بر عکس است، یعنی ضدی به ضدی تبدیل می گردد، در حالیکه از ترکیب دو عنصر خبری نیست و نمونه این امر هم در طبیعت کم نیست. ۱۷۹ صفحه

فصل هجدهم: آیا تضاد در طبیعت نقش آفرینشگری دارد؟

آیا تضاد در طبیعت نقش آفرینشگری دارد؟

مقصود «هگل»، پدر دیالکتیک، از طرح تضاد درونی و مثلث تز و آنتی تز و سنتز، اثبات تکاپوی طبیعت و ذهن در پرتو تضاد بوده ووی بر این باور است که تضاد درونی، نقش آفرینشگری دارد. در عین حال می دانیم که وی مردی مذهبی بود و جهان طبیعت را وابسته به جهان ماورای طبیعت می دانست. مارکس در این میدان گامی فراتر نهاده ومی خواهد تمام تحولات و تبدلات جهان، و پیدایش کمالات و فعلیات در طبیعت را از این طریق توجیه کند، ووابستگی جهان ماده به جهان دیگر را امری موهوم و پنداری قلمداد نماید. او مدعی است که تضاد در پدیده ها در خودگردانی جهان ماده کافی بوده، و اصلاً نیازی به وابستگی به جهان دیگر و دخالت عنصر غیبی نیست. اکنون پرسشی به شرح زیر مطرح می گردد: آیا تضاد درونی در جهان ماده، که هگل آن را بر پایه «تز» و «آنتی تز» مطرح ساخته و مارکس نیز از وی پیروی می کند، می تواند نقش آفرینشگری را برعهده بگیرد؟چنانچه جواب منفی باشد، پس نقش تضاد در طبیعت چیست؟

---------------- ۱۸۰ صفحه

اینک پاسخ هر دو سؤال: الف: چرا تضاد نمی تواند نقش آفرینشگری را برعهده گیرد؟

از بحثهای گسترده دانشمندان که درباره تضاد در طبیعت کرده اند، به روشنی استفاده می شود که وجود تضاد در ماده، دو اثر بارز دارد: ۱. زیبایی طبیعت و تنوع آن، زاییده وجود عناصر گوناگون با نیروهای مختلف در طبیعت است. اگر جهان، تک عنصری بود و یا در جسم نیروی واحدی حکمفرما بود، هرگز این نظام بدیع و اعجاب انگیز وجود نمی داشت(قبلاً نیز به این مطلب اشاره ای داشتیم). ۲. نقش تضاد در طبیعت، این است که صورت پیشین را از میان می برد، و ماده را برای پیدایش صورت جدید آماده می سازد. اگر در طبیعت تضاد نبود، ماده در چنگال فعلیت نخستین باقی می ماند و از انحصار یک حالت بیرون نمی آمد. این تضاد است که با قدرت تخریب و ویرانگری خویش، صورت نخست را از میان می برد، تا زمینه را برای پیدایش صورت جدید آماده سازد. در این زمینه، گاه تضاد خارجی این نقش را برعهده دارد، مانند آبی که بر روی آتش می ریزند و در نتیجه چوب مشتعل رابه صورت ذغال سیاه در می آورد. و گاه تضادهای داخلی وخارجی دست به دست هم می دهند و حالت فعلی و موجود شیء را از میان می برند. خلاصه آنکه، نقش تضاد فقط تخریب وافساد ومحو حالت پیشین و آزاد ساختن ماده قبلی از قید صورت ووضع

موجود است،و پس از رهایی ماده

--------------- ۱۸۱ صفحه

از صورت پیشین، عامل دیگری لازم است که ماده را به حرکت و تحول وادار کند. از این جهت، تضاد را نمی توان عامل اصلی حرکت و علت اساسی آن دانست.(۱) ولی مارکس از تضاد موروث از هگل، نتیجه دیگری گرفته و می خواهد آن را خلاّق و آفریننده حرکت در ماده بداند، و خود را از اعتقاد به فاعلی بالاتر که نقش آفرینشگری در طبیعت دارد برهاند. وی از این طریق می کوشد پایه های مکتب خویش را که بر اساس اصالت ماده و خودگردانی طبیعت و بی نیازی آن از فاعل و علت برتر استوار است محکمتر سازد، و موضوع خالقیت خدا و مخلوقیت جهان را، افسانه ای بیش نداند. از قدیم الأیام، مادیها مسئله حرکت ماده و آفرینشگری محسوس در آن را از خواص ماده دانسته و می گفتند: تمامی فعل و انفعالاتی که در جهان ماده رخ می دهد، اثر مستقیم خود طبیعت است. پس از پیدایش نظریه «هگلیسم» و تضاد درونی اشیا، منطق مادیها دگرگون شده و همه تحولات را به حساب «تضاد» گذاشته و بر پایه «تز» و «آنتیتز» استوار کردند که زاینده «سنتز» است. در حالیکه حل راز خلقت و تفسیر آفرینش ازطریق «خصیصه ماده» یا «تضاد درونی» به، شوخی شبیه تر است تا جدّی، و هرگز نمی توان جهان دائماً متغیر و دگرگون شونده وناپایدار را مستقل از عامل خارجی دانست. تشریح این مطلب که جهان منفعل و متغیر، به علتی بالاتر و برتر از طبیعت مادی نیازمند است، بر عهده بحثهای فلسفی در باب علت و معلول

----

۱ . مرحوم صدرالمتألهین، در اسفار، ج۵، ص ۱۹۲ـ ۱۹۴، این بحث را بررسی کرده است.

--------------- ۱۸۲ صفحه

است که محققان اسلامی پیرامون آن داد سخن داده و بخوبی از عهده مطلب برآمده اند. بدیهی است که ظرفیت محدود کتاب، مجال نمی دهد که آنچه را آنان گفته اند در اینجا بیاوریم، لذا با اشاره کوتاهی به این مطلب که «حرکت عمومی جهان در ابعاد مختلف، نمی تواند بی نیاز از محرِّک برتر و بالاتر باشد» از این بحث می گذریم و طالبین تفصیل بیشتر را به کتب مربوطه ارجاع می دهیم. بر وجود «علت فاعلی» در طبیعت، وبه اصطلاح، محرّک ماده برای کسب کمال و فعلیتهای مختلف، از جهات گوناگونی می توان استدلال کرد، که به برخی از آنها ذیلاًـ اشاره می کنیم: ۱. وجود «نظم هدفدار» در طبیعت و «سنن و قوانین عمومی» در ماده، گواه گویا بر وجود خامه نقاش توانا و هنرمندی است که ماده فاقد شعور و درک را، با زیور قوانین علمی آراسته و آن را صورتگری کرده است. درست است که دست و خامه نقاش در ترسیم طبیعت دیده نمی شود، ولی اثر خامه او که خود نظم و محاسبه در آفرینش است، بخوبی آشکار است. هرگز نمی توان این نظم را مخلوق تصادف و معلول انفجارهای پیاپی در آغاز جهان دانست، زیرا انفجاری که عقل بزرگی بر آن نظارت نکند و تحولاتی که توسط مهندس خلقت هدایت نشود، به یک میلیاردم این نظام نیز منجر نمی گردد.(۱)

----

۱ . برای توضیح برهان نظم و رفع هرگونه ابهام در باب آن به کتاب خداشناسی، صفحات ۱۲۶ـ ۱۴۳، اثر نگارنده، مراجعه نمایید.

--------------- ۱۸۳ صفحه

۲. واقعیتهای جدید وتازه ای که در تکامل ماده به وجود می آید و هرگز با ماده و طبیعت سنخیت ندارد، گواه بر وجود آفرینشگر برتری است که هر موقع ماده شایستگی خاصی پیدا می کند، کمال مطلوب وی را به او می بخشد، این حقیقت، درباره موجودات جاندار، بویژه انسان، کاملاًـ روشن است. این بخش از موجودات،پس از طی مراحل خاص، واجد کمالی به نام روح وروان می گردد که هرگز نمی توان آن را خصیصه مادی خواند و از آثار انسجام و به هم پیوستگی اجزای دماغی شمرد، زیرا براهین فلسفی و

آزمایشهای علمی به وجود روحی پیراسته از ماده گواهی داده و در این مورد به طور گسترده سخن گفته اند.(۱) ۳. علم و فلسفه در این امر متفقند که جهان طبیعت، به صورت یک دریای مواج، پیوسته در حال ناپایداری و دگرگونی است. تغییر و دگرگونی نه تنها بر ظاهر جهان حکمفرما است بلکه بر درون آن نیز حکومت دارد جهان پیوسته از درون می جوشد و می خروشد و دگرگون می گردد و فانی و نابود می شود، به گونه ای که مارکسیسم از آن به «حرکت دینامیکی» و فلاسفه اسلامی از آن به «حرکت جوهری» تعبیر می آورند. جلال الدین محمد بلخی، این حقیقت را چنین بازگو می کند: داد خود از کس نیابم جز مگر *** ز آن که هست از من، به من نزدیکتر کاین منی از وی رسد دم دم مرا *** پس ورا بینم، چو این شد کم مرا

---

۱ . برای آگاهی از این تجارب علمی، به کتاب «اصالت روح از نظر قرآن» اثر نگارنده مراجعه کنید.

نیز می گوید: در وجود آدمی جان و روان *** می رسد از غیب چون آب روان هر زمان از غیب نو نو می رسد *** وز جهان تن، برون شو می رسد در جهان طبیعت عموم پدیده ها در مدار «تولد و مرگ» در حرکتند، اما صورت نوعی آنها ثابت بوده وآحاد و افراد فناپذیر هر نوع، با همان قالبی پا به عرصه وجود می نهند که آحاد و افراد نابود شده پیشین، آیا خود اینان، قالب و صورت کهن را حفظ می کنند یا صورتگری چیره دست و توانا، بیرون از این گردونه متغیر، همه را به شکلی واحد آرایش می کند و نقش می دهد؟ براستی آیا در این جهان ناپایدار که پیوسته در حال «لا بقائی» و «ناپایداری» است، می توان زمام تکامل و آفرینشگری را به دست خود آن سپرد؟ یا اینکه نیاز ناپایدار به موجود پایدار، امری فطری ووجدانی است که نیازی به دلیل و گواه ندارد؟ حکیم«صدر المتألهین» به پیروی از دیگر فلاسفه پیشین، این دلیل رابه گونه ای علمی و فلسفی تقریر می کند که فشرده آن این است: حرکت و دگرگونی در تمام اجزای جهان رسوخ دارد، و در هیچ ذره ای از ذرات جهان سکون و قرار نیست. جهانی که ذرات وجود آن تماماً در حال حرکت و تغییر، صیرورت و شدن است، و در تمامی زوایای آن جز حرکت و شدن چیز دیگری یافت نمی شود، قطعاً باید محرکی جز خود داشته باشد که سرچشمه تمام این صیروتها وشدنها گردد، زیرا محال است یک شیء نسبت به خویش، هم کننده باشد و هم شونده، به عبارت دیگر، جهان متحرک،

محرکی غیر از خود لازم دارد که مبدأ تمام حرکتهای سطحی وجوهری در طبیعت باشد، و هیچ گاه خود طبیعت از آن نظر که متحرک و دگرگون شونده است، نمی تواند خود محرِّک و پدید آورنده حرکت و دگرگونی گردد. زیرا حرکت از آن نظر که صیروت و شدن است، سنخ وجود آن«انفعال» و اثر پذیری است، در حالیکه محرک از آن نظر که فعّال و اثر بخش است، سنخ وجودش از قبیل «فعل» و انجام دادن است یک شیء هرگز نمی تواند ازیک نظر، هم فاعل باشد و هم منفعل، هم محرّک باشد و هم متحرک. از این بیان نتیجه می گیریم که جهان سراپا انفعال و تغیر، به محرک و اثربخشی نیاز دارد، و یکی از این دو لزوماً باید محرک باشد نه متحرک، و دیگری متحرک باشد نه محرک.(۱) *** نهادن تز وآنتی تز به جای علت فاعلی شبیه به شوخی است. مقصود از علت، بالأخص «علت فاعلی»، پدید آورنده حرکتها وفعلیتها وایجاد کننده صورتهای جوهری انسانی وحیوانی و نباتی و غیره است، چنین موجودی از آن نظر که معطی و موجود بخشنده وپدید آورنده است، باید قویتر از معلول باشد، ومثلث «هگل» ناتوانتر از آن است که جایگزین چنین علتی گردد، زیرا: اوّلاً: «آنتی تز» صد در صد جنبه عدمی دارد و نقشی جز «نفی تز» ندارد. آیا می توان یک چنین امر عدمی را یکی از پایه های علت و اجزای آن شمرد؟

---

۱ . به اصطلاح فلسفی، حرکت ازمقوله انفعال ومحرّک از مقوله فعل است، ومقوله۳ فعل و انفعال از اجناس عالیه ای هستند که

هرگز با هم گرد نمی آیند. برای آگاهی بیشتر از این برهان، به اسفار، ج۳، ص ۳۸ـ ۴۰ ، مراجعه کنید.

-------------------- ۱۸۶ صفحه

بـه خـاطر آوریـد کـه هگـل مثلـث خـود را بـه نحـو «اثبـات»، «نفی» و «نفی در نفی» مطرح می کنـد و پـایه دوم مثلث وی از واقعیت برخوردار نیست تا بتواند واقعیتی را پدید آورد. ثانیاً: در طرح هگل، «سنتز» کاملتر از دو پایه نخست است. هرگاه دو پایه نخستین را علت سـنتز بدانیم، نتیجه این می شود که معلول کاملتر از علت باشد! از این جهت، باید «سـنتز» و «آنتی تز» را زمینه پیدایش سنتز (به گونه ای که گفته شـد، یعنی ویرانگر صورتهـا و آمـاده کننـده برای صورت جدیـد) دانست نه علت واقعی آن. آنچه گفـتیم، بحـثی فشـرده بود که ثـابت کرد: حرکت عمومی جهـان در تمـام سـطوح، به محرکی غیر از خود نیازمنـد است، وهرگز نمی توان به بهـانه «خصـیصه مـاده بودن» بـا «تضـاد درونی»، از اعتقـاد به چنین علتـی سـرباز زد. در اینجـا به بحث پیرامون نخسـتین اصـل دیالکتیـک ـ وحـدت تضاد ـ پایان داده و به بررسـی دومین اصل آن می پردازیم. پایان بحث و بررسـی نخستین اصل دیالکتیک به حرکت اصـل دوم دیالکتیک

فصل نوزدهم: حرکت اصل دوم دیالکتیک

فصل نوزدهم: حرکت اصل دوم دیالکتیک

اصل تغییر و حرکت

حرکت و دگرگونی در برابر سـکون و رکود، دومین اصل از اصول چهارگانه دیالکتیک است. اصل تغییر و حرکت، به طور اجمال چیزی نیست که بر کسـی مخفی و پنهان باشـد، و هر فردی از همان آغاز زنـدگی آن را در طبیعت حس می کند، هر چند اذعان به کلیت وگسترش آن به برهان و مطالعه ای عمیق نیاز دارد. حرکت چیست؟

سـاده ترین تعریف برای حرکت این است که گفته شود جسم از حـالتی که فعلاًـ دارد تـدریجاً به حالتی که می توانـد به آن برسـد، دست یابد.(۱) به عبـارت دیگر، هرگـاه شـیء تـدریجاً به طور مستمر از چگونگی خاصـی به سوی چگونگی دیگری پیش رود، به حالت«تدریج استمراری» آن حرکت می گویند، مثلاً سیب ریز و کم رنگ به سوی بزرگی پیش رود، و سنگ از

----

۱ . تعریفـدقیق حرکت آن است که در فلسـفه اسـلامی آمـده است: «خروجُ الشـیء من القُوّهٔ إلی الفِعْـلِ بالتدریـج» یـاد می شود. به اسفار، ج۳، ص ۲۲ مراجعه شود.

-------------------- ۱۹۰ صفحه

ارتفاعی، به زمین فرو افتـد، در همه این مثالها، زوال حالتهای پیشـین و باز یافتن حالتهای پسـین را، حرکت می نامند. از این بیان می تـوان به نکته ای پی برد و آن اینکه در مـاهیت حرکت دو چیز معتـبر است: ۱. هر نوع تغییری بایـد تدریجاً انجام گیرد، نه دفعهً و به طور ناگهانی، و فرق این دو نوع تغییر در فصل آینـده بیان خواهـد شد. ۲. در واقعیت حـرکت، اتصـال ویکپارچگی اجزای آن قطعی است، وحرکت هیـچ گاه از اجزای منفصل و در کنار هم چیـده شده، ترکیب نمی یابد. اتصال اجزای حرکت بسان توالی عکسـهای منفصل بر پرده سینما نیست که انسان در اثر سرعت توالی عکسهای متعدد ولی جدا از هم، همه را به هم پیوسته ومتصل می انگارد. خلاـصه آنکه، واقعیت حرکت همـان اسـتمرار تـدریجی است، و اسـتمرار، در صـورتی واقعیت پیـدا می کنـد که واقعاً میـان اجزای حرکت، پیوسـتگی حاکم باشـد، والاّ در غیر این صورت، اسـتمرار پنداری بیش نبوده وسـرانجام حرکتی در کار نخواهد بود. از این جهت، در فلسـفه اسـلامی تأکید می شود که حرکت از مبدأ تا مقصد، و از لحظه شـروع تا لحظه پایان، واحد شخصی است که فقط قـابلیت (نه فعلیت) تجزیه و تقسـیم را دارد ومی توان اجزای بالقوه ونهفته آن را، به صورت اجزای بالفعل و محقق درآورد، نه اینکه

حرکت، از اجزای مشخص و ممتاز از هم ترکیب یافته باشد. تفاوت دو جمله یاد شده در زیر بسیار روشن است: الف: حرکت، واحد متصل و موجود ومشخصی است که اجزای بالقوه و

---------------- ۱۹۱ صفحه

نهفته ای دارد. ب: حرکت، از اجزای منفصل وجدا از هم ترکیب یافته است و هم اکنون اجزای مشخص وبالفعل دارد. زیرا، در فرض نخست، از مبدأ تا مقصد هر چند هم طولانی باشد، حرکت یک موجود گسترده بیش نخواهد بود. در حالیکه در دومی، هر جزء که موجود مستقلی است چون استمرار، فرع بر پیوستگی است، طبعاً استمراری در واقع در کار نبوده و حرکت یک امر موهوم وغیر واقعی خواهد بود که مولود توالی اجزا در حس خطا پذیر باصره آدمی است. تعریف حرکت، به گونه ای دیگر می توانیم حرکت را به گونه ای دیگر نیز تعریف کنیم، و آن اینکه: حرکت، زوال تدریجی قوه ها و توانستنها و حدوث تدریجی فعلیتها و شدنها است. حرکت تنها زوال نیست، همچنانکه تنها حدوث نیز نیست، بلکه زوال آمیخته با حدوث، وحدوث آمیخته با زوال است. از یک طرف زوال، و از طرف دیگر حدوث است. مقصود از زوال، زوا ل قوه ها و توانستنها است، ومقصود از حدوث، حدوث فعلیتها و شدنها و افزایش کمالات. در حقیقت، حرکت همان امر ممتد و متصل و یکپارچه است که زوالها و حدوثها به هم پیوسته و در ضمن آن به طور مستمر، قوه ها و توانستنها به فعلیت درمی آیند. این عصاره سخنی است که فلاسفه اسلامی در باره حرکت دارند، شما این واقع بینی را با تعریف هایی که دیگران درباره حرکت کرده اند مقایسه کنید وآنگاه خود داوری نمایید که کدام به حقیقت امر نزدیکتر است؟

---------------- ۱۹۲ صفحه بشر از چه زمانی به پدیده حرکت توجه یافته است؟

هرگز نمی توان برای توجه بشر به تغییر و حرکت در بخش محدود یا تمام اجزای جهان، تاریخ معینی را مشخص کرد وفی المثل آن را مولود جهان بینی یونان دانست. بلکه این اصل، بسان دیگر اصول فلسفی، تاریخچه بسیار کهنی دارد، و هر چند افلاطون و ارسطو قهرمان حرکت و تحول در فلسفه یونان شناخته شده اند، ولی توجه بشر به این امر سابقه بس دیرینه ای دارد. موضوع حرکت در تحول علمی اخیر مغرب زمین (رنسانس) بار دیگر زنده شد، و در عصر «هگل» حرکت بر پایه «تز» و «آنتی تز» و «سنتز» بر سر زبانها افتاد و یکی از اصول چهارگانه دیالکتیک معرفی شد. به رغم اینهمه،فلاسفه اسلامی را بایستی بحق،قهرمان مبحث حرکت نامید، مسائلی که هنوز در هیچ یک از مکتبها به آن دقت ومتانت مطرح نشده ومورد موشکافی قرار نگرفته است. در این مکتب مطرح شده است. در قرآن مجید، تصریحات و اشارات روشنی به اصل تغییر و تحول در مجموع جهان وجود دارد، تا آنجا که به تحول ذاتی وجوهری کوهها در طول زمان تصریح شده است: (...وَتَرَی الجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّالسَّحابِ...)(۱). «کوهها را می بینی و گمان می کنی که آنها ساکنند، در حالیکه بسان ابر در حرکتند». اگر در فلسفه غرب، یا فلسفه مارکس، مسئله تبدیل کمیتها به کیفیتها مطرح شده است، در فلسفه اسلامی و بالأخص در فلسفه صدر المتألهین

----

۱ . نمل/۸۸.

---------------- ۱۹۳ صفحه

حرکت در گوهر و درون اشیا مطرح می باشد، به گونه ای که گوش روزگار چنین نظریاتی را نشنیده است، وما در بخش ویژه ای در این باره به طور فشرده بحث وگفتگو خواهیم کرد. ادعای بدون دلیل

تئوریسینهای مارکسیسم چنین وانمود می کنند که این مکتب بنیانگذار این اصل می باشد و پیروان دیگر مکاتب، جهان وجامعه را جامد و ساکن می پندارند! استالین در رساله «ماتریالیسم دیالکتیک» در این مورد چنین می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک که برای جهان حالت آرامش و سکون معتقد است، حالت رکود و تغییر ناپذیری برای طبیعت قائل نیست، بلکه آن را در حال

حرکت و تغییر و تکامل و تجدد بی گسست می داند. حالتی که در آن پیوسته چیزی پدید می آید و تکامل می یابد، وچیزی می میرد و سپری می شود. انگلس می گوید: طبیعت، از خردترین ذرات تا عظیمترین اجسام آن، از سنگریزه تا خورشید، در پیدایش و زوال جاودانی، در جریانی بی گسست، در حرکت و تغییر مدام است. از این جهت، به عقیده انگلس، دیالکتیک اشیا، انعکاسات دماغی آنهارا به طور عمده در ارتباط متقابل آنها با یکدیگر، در به هم پیوستگی آنها با یکدیگر، در حرکت آنها در پیدایش و زوال آنها در نظر می گیرد.(۱) اگر انگلس از تغییر وحرکت بی گسست سخن می گوید، این همان

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک،ص۸، چاپ ۱۳۴۸.

مطلبی است که در فلسفه اسلامی به طور روشن و واضح اثبات گردیده و گفته شده است که حرکت یک واحد مستقلی است که اجزای آنها به هم پیوسته است و انقطاع و فاصله ای میان اجزای آن وجود ندارد. و در آینده نیز تحت عنوان «آیا هر تغییری، حرکت است؟» مجدداً بدان اشاراتی خواهیم داشت. اینکه می گوید: انعکاسات دماغی و اندیشه های انسان نیز مشمول قانون حرکت وزوال است، سخنی است بی پایه، و چنانکه در فصول آینده خواهیم گفت حرکت در فکر و اندیشه معنی صحیحی ندارد. ژرژ پولیستر در «اصول مقدماتی فلسفه» می نویسد: دیالکتیک خود عبارت است از حرکت و تغییر، پس وقتی از لحاظ دیالکتیک صحبت از وضع حالت است، منظور حرکت وتغییر است. هرگاه بخواهیم اشیا را بر پایه اصل دیالکتیک مطالعه کنیم آنها را در حال حرکت و در حین تغییر، مورد مطالعه قرار می دهیم. مطالعه موجودی به نام سیب دو راه دارد: ۱. راه متافیزیکی: توصیف سیب از نظر شکل ورنگ و مزه، و مقایسه آن با سیب و گلابی و بیان شباهتها و تفاوتها. ۲. راه دیالکتیکی: مطالعه دوران تکامل سیب از شکوفه بودن تا به ثمر رسیدن و سیب کامل شدن. پس سیب همیشه سیب نبوده، بلکه تاریخی دارد و به همین دلیل هم به شکل امروز باقی نخواهد ماند. این گونه مطالعه، بر اساس گذشته و آینده صورت می گیرد و در این صورت سیب عبارت خواهد بود از برزخ میان آنچه که سابق بوده و آنچه که در آینده خواهد بود.شما می توانید کره زمین را دو نوع

مطالعه کنید: یک بار از نظر شکل ظاهری و دریاها و دشتها وکوهستانها که سطح آن را پوشانیده است و مقایسه آن با کرات دیگر. این نوع مطالعه از آن متافیزیک است، در حالیکه از نظر دیالکتیک، مطالعه زمین عبارت است از بررسی ادواری که بر آن گذشته و خواهد گذشت، و این حالت امروزی برزخی است نسبت به آنچه که بوده است و آنچه که خواهد بود.(۱) از نظر پولیستر جامعه را نیز می توان به دو نوع مطالعه کرد: ثابت و متغیر. مثلاً ـ در مطالعه جامعه سرمایه داری، تنها مقایسه آن با جوامع دوران فئودالی و بردگی کافی نیست بلکه باید بدانیم که جامعه سرمایه داری حالت موقت و گذرایی است بین گذشته و آینده. بنابراین برای دیالکتیک چیزی ثابت، مطلق ومقدس وجود ندارد. مقصود از ثابت، ساکن و جامد بودن اشیاست و غرض از مطلق اینکه تابع شرایطی نبوده و ابدی باشد. وبالأخره مقصود از مقدس نیز این است که شیء قابل دستکاری وبحث و تغیر نباشد.در این صورت باید بدانیم که همه چیز دستخوش تحولات تاریخی است.(۲) نقد

ژرژ پولیستر، در سخنان خود به دو مطلب اشاره کرده که هر دو قابل توجه است. اوّلاً، با قاطعیت هرچه تمامتر می گوید: متافیزیک، اشیا را در حال جمود مورد بررسی قرار می دهد و از ریشه گرایی و تحقیق پیرامون سوابق وجودی

---

۱ . پیرامون بررسی اشیا در حال حرکت، در فصل بیست ویکم توضیحاتی خواهیم داد. ۲ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۴۰ـ ۱۴۲.

آنها سرباز می زند. این سخن تهمتی بیش نیست، باید گفت که متافیزیسینها اشیا را به دو صورت، آن هم برای دستیابی به دو مقصد مورد بررسی قرار می دهند: گاه هدف آنان این است که وضع فعلی شیء را بشناسند در اینجا از طرق گوناگون به بیان مشخصات فعلی شیء می پردازند، بدون اینکه به توضیح سوابق وجودی آن رسیدگی کنند، و در نخستین مراحل تحصیل این نوع شناسایی بسیار مفید است. گاه هدف آنان وسیع و گسترده بوده و مقصودشان این است که ریشه اندیشه ها و تاریخ، و یا وضع قبلی وجود شیء را به دست آرند. در این موقع، به ریشه گرایی پرداخته، و جامعه و اشیا را در حا ل حرکت و تغییر مورد بررسی قرار می دهند. مراجعه به کتب تاریخ جوامع و علوم طبیعی این حقیقت را به روشنی ثابت می کند. قرآن مجید آنگاه که ریشه آفرینش آسمانها را بیان می کند می گوید: (ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِوَهِیَ دُخانٌ...) .(۱) «آنگاه به آفرینش آسمانها پرداخت، در حالیکه آنها گاز بودند». در جای دیگر نیز، آنگاه که درباره ریشه حیات بحث می کند می گوید: (...وَجَعَلْنا مِنَ الماءِکُلَّ شَیء حَیّ...) .(۲) «از آب هر چیز زنده ای را آفریده ایم». برای اولین بار موجود زنده در آب پیدا شده است.

----

۱ . فصلت/۱۱. ۲ . انبیاء/۳۰.

------------------ ۱۹۷ صفحه

البته قرآن، کتابی از سنخ کتب علوم طبیعی نیست که پیرامون ادوار مختلف آفرینش آسمانها و ریشه حیات و زندگی مادی بحث کند. قرآن، در اصل، کتاب هدایت و تربیت است، اما گاه برای پیشبرد هدف خویش لازم می بیند به صورت گذرا به مسائل مختلفی از علوم طبیعی اشاره کند. کسانی که از فلسفه اسلامی و دیگر مکاتب فلسفی آگاه نیستند، تصور می کنند که مارکسیسم در بیان عقاید متافیزیسینها راه انصاف و درستی را پیموده است ومخالفان منطق دیالکتیک، همگی جهان و جامعه را پدیده ای ساکن و جامد انگاشته و فقط در این میانه مارکس است که برای جهان و جامعه حرکت قائل شده است! ولی پژوهشگران فلسفه شرق وغرب بخوبی می دانند که تغییر و دگرگونی اشیا، اجمالاً ـ مورد انکار هیچ فیلسوفی نبوده است تا مارکسیسم در این مورد سخن بدیعی آورده و بر دیگران پیشی گرفته باشد. خود مارکسیستها از هراکلیت، فیلسوف یونانی قرن ششم قبل از میلاد، نقل می کنند که می گفت در یک آب نمی توان دو بار شنا کرد. ارسطو خود پایه گذار مباحث مربوط به حرکت است و از وجود حرکت در جهان بر وجود محرک برای جهان استدلال می کند. و برهان او به نام برهان حرکت معروف است. کتابهای فلاسفه اسلامی، از فارابی وبوعلی گرفته تا صدرالمتألهین و دیگران، سرشار از مباحث مربوط به حرکت و تکامل است. اندیشمندان مسلمان مباحث مربوط به حرکت را آنچنان دقیق واستوار مطرح کرده اند که بی اغراق باید گفت مکتب مارکسیسم به گرد نظریات آنان نیز نمی رسد. حکیم صدرالمتألهین مجموع مباحث مربوط به حرکت را در دو بخش از کتاب خود(۱)

----

۱ . اسفار، ج۳، مرحله های هفتم وهشتم، ص ۱ـ۲۴۳.

------------------ ۱۹۸ صفحه

بهطور گسترده مورد بررسی قرار داده ونظریات فلاسفه اسلام در طول قرون را ذکر کرده است. با این وصف، بسیار عجیب استکه مارکسیستها مخالفان خویش را به جمود وسکون متهم می سازند! تو گویی هیاهو و جنجال پوچ، جزئی از منطق! این جماعت را تشکیل می دهد! روشنترین گواه بر بی پایگی نظریه «پولیستر»، مراجعه به کتابهای علوم طبیعی است که در طول چهارده قرن به دست توانای دانشمندان اسلامی تألیف یافته است. در این کتابها، فصول مختلفی به بحث پیرامون جماد ونبات وحیوان و زمین و آسمان، به گونه ای که دیالکتسینها می خواهند اختصاص داده شده است. بدین شیوه که، در تشریح حقایق طبیعی جهان به وضع کنونی آنها اکتفا نشده بلکه گذشته آنها و علل پدید آرنده شان نیز مورد بررسی ومداقه علمی قرار گرفته است. ثانیاً، پولیستر وجود

ثابت ومطلق ومقدس را انکار کرده است و ما در فصل بیست و یکم درباره این سه مفهوم به طور گسترده بحث خواهیم کرد.

---------------- ۱۹۹ صفحه

فصل بیستم: آیا حرکت یک اصل فراگیر است

آیا حرکت یک اصل فراگیر است؟

در تشریح اصل حرکت و مقایسه آرای متفکران اسلامی با آنچه که تئوریسینهای مارکسیسم در این مورد دارند، از دو نوع بحث ناگزیریم: ۱. بیان نقطه نظرهای خاص مارکسیسم پیرامون حرکت در حوزه مسائل مربوط به اندیشه، تاریخ، و جامعه. همگی می دانیم که فلسفه مارکس یک فلسفه ابزاری و استخدامی بوده و هدف آن از طرح اصل حرکت، گسترش دادن آن به مقوله اندیشه و افکار، و تاریخ و جامعه است. لذا لبه تیز بحث یا به اصطلاح نوآوریهای مارکس متوجه اثبات حرکت در افکار و عقاید و تاریخ وجامعه است. ۲. بیان اندیشه ها و نظریات بلند متفکران و فلاسفه اسلامی پیرامون اصل حرکت در طبیعت، آرا و اندیشه هایی که مارکسیسم آنها را بو نکرده و در هیچ دفتری ندیده است. از این جهت، بحث را با نقد و بررسی آرای مارکس مبنی بر شمول و فراگیری اصل حرکت نسبت به علوم وعقاید، و دیگر مباحث اختصاصی وی، آغاز می کنیم و پس از فراغت از این بخش، به تبیین نظریات فلاسفه اسلامی در بحث حرکت خواهیم پرداخت.

---------------- ۲۰۰ صفحه

آیا حرکت یک اصل فراگیر است؟ از مباحث قابل توجه در فلسفه مارکس، عمومیت و فراگیری اصل حرکت است، به گونه ای که در این مکتب همه چیز حتی علوم و دانشها، افکار و اندیشه ها، ادیان ومذاهب و اخلاق، در حال «شدن» است نه «بودن»، و هیچ چیز در دولحظه به یک حال نیست. اگر «هراکلیت» گفته استکه در یک آب نمی توان دوبار آب تنی کرد، مقصود مثلی است که باید آن را به همه چیز تعمیم و گسترش داد. تنها چیزی که از این اصل مستثنی است، خود اصل«تغییر وحرکت» است که هرگز تغییر پذیر نبوده و به صورت اصل ثابت ودائم، بر طبیعت و جامعه و علوم و اندیشه ها حکومت می کند. مقدمتاً باید گفت، در اینکه حرکت، یک اصل فراگیر در همه پدیده های مادی است سخنی نیست، زیرا به گواه دلایل فلسفی و علوم تجربی یکی از ویژگیهای ماده، حرکت و دگرگونی است. بنابر این در صحت و استواری این قانون و فراگیری نسبی و محدود آن ـ در حدودی که گفته شد ـ نباید تردید کرد. امّا سخن اینجا است که آیا واقعاً این اصل تا بدان حد فراگیر است که علوم، دانشها، افکار، اندیشه ها، ادیان ومذاهب را نیز شامل می شود؟ اگر واقعاً کاربرد اصل حرکت چنین حوزه وسیع وفراگیری دارد دلیل بر آن چیست؟ ***

---------------- ۲۰۱ صفحه آیا اصل تغییر، علوم ریاضی را نیز شامل است؟

دقتی مختصر،فراگیری این اصل نسبت به علوم ریاضی وبسیاری از قوانین علوم طبیعی را تکذیب می کند فی المثل، آیا می توان گفت قوانین مربوط به انعکاس نور وآئینه های محدّب ومقعّر وقوانین مربوط به اهرمها، دستخوش دگرگونی هستند؟! نه تنها این رشته از قوانین از حوزه تغییر و تبدیل بیرون می باشند، بلکه رشته های مختلفی از علوم وآگاهیهای واضح و روشن انسان، از هر نوع تغییر و دگرگونی پیراسته بوده و دست تغییر به آن راه پیدا نمی کند، که از آن جمله امتناع «اجتماع نقیضین» و ارتفاع آن دو، ونیز کوچک بودن جزء از کل و غیره می باشد. اصولاً با توجه به اینکه انسان یک رشته علوم و دانشهای ثابت و پایدار دارد، می توان گفت که فکر و اندیشه انسانی مقوله ای مادی نبوده و این سنخ از واقعیات، وجودی غیر مادی دارند. به عبارت دیگر، وجود ادراکات ثابت ولا یتغیر گواه بر این است که این طرز از ادراکات هویت مادی نداشته وواقعیتی فراتر از انعکاس مادی در سلولهای مغزی دارند. زیرا سلولهای مغزی و انعکاسات آن، بسان جهان ماده در معرض تغییر ودگرگونی قرار دارند، در حالیکه این نوع از ادراکات پیوسته ثابت و برقرارند. ما به خواست خدا در بحث «شناخت»(۱)، تجرد دانشهای انسانی از ماده را به نحو روشنی ثابت

خواهیم کرد. آیا اصل تغییر، خود و دیگر اصول را نیز شامل است؟!

---

۱ . این بخش به طور جداگانه به نام شناخت در فلسفه اسلامی منتشر شده است.

---- ۲۰۲ صفحه

چنـانچه فرض شود که اصـل حرکت اصـلی فراگیر است، جـای این سؤال وجود دارد که آیـا این اصل، خودش را نیز شامل است یا نه؟! صورت نخست، مسـتلزم از بین رفتن این اصـل است، بلکه بایـد گفت لازمه آن، نه تنهـا از بین رفتن این اصـل، بلکه نـابودی و فروپاشـی تمام اصول چهارگانه دیالکتیک، و به دیگر تعبیر، انتحار و خودکشـی دیالکتیک به دست خویش است! زیرا مفاد آن این است که اصول چهارگـانه دیالکتیـک قابـل تغییر و دگرگونی می باشـند وبنابراین هرگز نمی توان به آنها به صورت اصولی متقن و ثـابت نگریست. در صورت دوم بـایستی دلیل اسـتثنای این اصل ودیگر اصول دیالکتیک بایـد بیان گردد، که چرا این اصل یا دیگر اصول دیالکتیک، مشـمول این قانون عام و فراگیر نبوده و از امواج دگرگونی برکنارند؟! مگر نه این است که جایگاه آنها سلولهای مغزی است که پیوسـته در حـال تغییر و دگرگونی می باشـند؟ مگر نه این است که این علوم و ادراکـات، بسـان دیگر افکار، زائیـده روابـط اقتصـادی یی است که پیوسـته در حـال تغییر و دگرگونی می باشـد. به هر روی، چیزی که نتیجه تراوش مغز فنـا پـذیر مـادی است، چرا بایـد ثابت و پایـدار باشـد، در حالیکه منشأ و علت ایجاد آن پیوسـته در حال تغییر و دگرگونی می باشـد. از آنچه گفتیم، پـایه ارزش سـخنی که «لنین» دربـاره اصول دیالکتیـک می گویـد روشن می شود. وی می گویـد: نمی توان هیـچ یک از قسـمتهای اصـلی فلسـفه مارکسیسم را که کاملاً با فولاد ساخته شده تغییر داد. اگر واقعاً منطق دیالکتیک، اسـکلتی فولادین! داردو هرگز نمی توان آن را تغییر داد ، پس چگونه می گویید اصل تغییر و تبدیل، اصلی عمومی و فراگیر

---- ۲۰۳ صفحه

است؟! و چگونه می گوییـد هر حقیقـتی ارزش موقتی دارد و هیـچ فکری ارزش مطلق نـدارد. اشـتباه مارکسـیسم در اینجـا است که مورد قانون (پدیده های طبیعی) را با خود قانون (قوانین کلی ریاضی وطبیعی) به هم مخلوط کرده و میان این دو، تفاوتی قائل نشده است.چیزی که محکوم به تغییر ودگرگونی است مورد قـانون است، نه خود قانون. قانون از یک نوع وجود پیراسـته از تغییر و تحول برخوردار است، واین خود، روزنه ای است فراخنـای اثبـات یـک رشـته موجودات مجرد از مـاده. مـا در بحثهـای فلسـفی خود تحت عنوان «آیـا وجود مسـاوی مـاده و انرژی است» در بـاب این موضوع بحث و گفتگو خواهیم کرد و در بخش مربوط به سؤال «آیا در جهان قطعی و مطلق ومقدس داریم» نیز مطالبی در این مورد خواهیم آورد. مارکسیسم، مساوی با سوفیسم است

اصولاً ـ نفی ارزشـهای مطلق، و گرایش به نسبیّت ارزشـها، مسـتلزم نفی علم و آگاهی بشـر به همه چیز حتی به حقایق مسـلم تاریخی بـوده، ومفهـوم آن این است که آنچه را بشـر از زنـدگی در روی زمین یـا از زنـدگی خـود می دانـد، صـد درصـد عین واقع و متن حقیقت نیست. زیرا نتیجه این جمله که تمـام حقایق، گـذرا و مولود شـرایط زمانی و مکانی بوده و دسـتخوش تغییر و دگرگونی می باشند، جز این نیست که هیچ حقیقتی برای ما کاملاً معلوم نبوده و همه چیز برای ما مجهول خواهد بود.

---- ۲۰۴ صفحه

بـدین گونه، دیالکتیک سـرانجام از گرداب شک و تردیـد سـر درآورده ومکتبی که مـدعی علمی بودن خود می باشـد جز تردید و اضطراب نتیجه دیگری نخواهد داد. منطق دیالکتیسینها در فراگیر بودن اصل حرکت

بـد نیست کمی در این بحث توقف کنیم و منطق آنـان را در فراگیر بودن اصـل تغییر و تحول حتی نسـبت به علوم وادراکات ذهنی، مورد بررسی قرار دهیم. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک، فکر و اندیشه را جز بازتاب طبیعت و ماده چیز دیگری نمی دانند، و به عبارت دیگر، آنـان مدعینـد هنگـامی که اعصاب وحواس بشـر در برابر طبیعت مادی قرار می گیرد از این تقابل، اثری از ماده خارجی وارد

مغز ما شده و بر آن تأثیر می گذارد، که ما آن را علم و ادراک می نامیم. از سوی دیگر، برای اینکه علم با واقع خارجی تطبیق کند، بایـد تمـام ویژگیهـای پدیـده مـادی را دارا باشـد.چه، در غیر این صورت کاملاً با آن تطبیق نداشـته و حاکی از آن نخواهـد بود. بر اساس این دومقدمه، به زعم آنان، فراگیری اصل تغییر وحرکت نسبت به ادراکات و افکار بشری، کاملاً اثبات می گردد. زیرا فرض این است که طبیعت در حـال رشـد و نمو است وبرای حفظ تطابق وارتباط، بایـد تصویر ذهنی از طبیعت نیز ماننـد خود آن، در حال رشد و نمو باشد تا مطابقت کامل میان مفاهیم ذهنی با ذوات خارجی برقرار گردد. از این جهت، حقیقت نزد دیالکتیسینها جز تحول و تکامل شناسایی انسان از جهان مادی، چیزی

نیست. نقد

استـدلال فوق ازجهـات گونـاگونی نارسـاست، زیرا: اوّلاًـ مـا فعلاًـ درباره حقیقت ادراک و علم به تفصـیل سـخن نگفته و آن را به موضـعی دیگر موکول می کنیم. در این جا اجمالاً می پذیریم که یک قسمت از ادراکات ما نتیجه تأثیرپذیری اعصاب مغزی از ماده خـارجی است، ولی آیا حقیقت علم همین اثر مادی است که در موقع احساس در اعصاب ادراکی پدیـد می آیـد، وعلم واقعیتی جز انعکاس اثر طبیعت در ذهن ندارد، با اینکه همه این مقدمات فیزیکی، صـرفاً به اصـطلاح شـرط اعدادی وزمینه ای برای پیدایش علم بوده و ادراک ومـدرِک واقعیتی فراتر از ماده و طبیعت دارد؟ مکتب مادی در این قسـمت به نتیجه قطعی نرسـیده و بیش ازاین ثابت نکرده است که در جریـان حصول ادراک در ذهن، یک رشـته فعالیتهای فیزیکی در مغز انجام می گیرد و انعکاسـی از ماده خارجی در ذهن صورت می بنـدد، اما اینکه برای علم و ادراک حقیقتی جز این نیست و ماورای این فعالیتهای فیزیکی، جهان دیگری وجود نـدارد، تا واقعیت ادراک و مـدرک را در آنجا جسـتجو کنیم،هنوز علم موفق به نفی این امر نشده است. ازینروی، چگونه آقایان، به اصـطلاح در میـان دعوا، نرخ تعیین کرده، ومی گوینـد علم و ادراک حقیقتی جز انعکـاس اثر ماده خارجی در اعصاب ادراکی بشـر چیزی نیست؟! پیش از این یـادآور شـدیم که آقایـان دیالکتیسـینها، «نیـافتن» را به جای «نبودن» به کار می برنـد و چون علم هنوز به عرصه ماورای طبیعت راه نیافته (و از آنجا که ابزار تحقیق و کاوش علم، تجربه و آزمایش حسی و کمی است، تا

ابد نیز به آن عرصه راه نخواهد یافت) از این جهت، مکتب دیالکتیک برای ادراک ومدرک، واقعیتی بیش از همان انعکاس ماده در نمی یابد و در قلمرو بحث به همان مقدار که علم آن را روشن کرده است، اکتفا می کند. ولی آیا می توان از چنین استدلالی، یک اصل قاطع فلسـفی استنتاج کرده و به طور جزم گفت: چون علم هنوز چنین واقعیتی را کشف یا ثابت نکرده است، پس چنین جهانی و واقعیـتی وجـود نـدارد؟ به طـور مسلم نه. ثانیـاً، دیالکتیسـینها مفهوم ومصـداق را به هم مخلوط کرده وآرزو می کننـد که هر نوع ویژگی که در مصـداق وعینیت خارجی هست در مفهوم ذهنی نیز باشد، مثلاً چون اصل تحول و دگرگونی بر عینیت خارجی حاکم است، پس برای حفـظ تطابق میـان مفهوم ومصـداق، بایـد ادراکات ذهن ما مشـمول این قانون گردد. این آرزو نیز، جز تمنای باطل چیز دیگری نبـوده وبسـان ایـن است که بگـوییم: چـون آتش خـارجی می سوزانـد،برای حفـظ تطـابق، ادراک ذهنی آتش نیز بـاید بسوزاند! یا چون زهر خارجی کشـنده است،باید سم ذهنی نیز مهلک وکشـنده باشد! دیالکتیسـینها از یک نکته غفلت ورزیده اند،و آن اینکه، اگر مفهوم ذهنی تمام ویژگیهای عینیت خارجی را دارا باشـد، در این صورت معنی ندارد که نام یکی را مفهوم و دیگری را خـارج بنـامیم، بلکه در این صورت این مفهوم، مفهوم آن مصـداق، و آن خـارج نیز مصـداق این مفهوم نخواهـد بود و در نتیجه، مفهوم ذهنی، واقعیتی در عرض دیگرواقعیتها به شـمار خواهد رفت! اصـرار آقایان بر چنین غلط فاحشـی و تمنای اینکه مفاهیم ذهنی از تمام ویژگیهای خارج برخوردار باشد، حاکی از آن است که حضرات، برگی از فلسفه اسلامی را نیز

نخوانده اند. ثالثاً، فعالیت وعکسبرداری ذهن از خارج، به صورت قرار گرفتن مفهومی کنار مفهوم دیگر است، نه تکامل مفهوم نخست. مثلاً شکی نیست که سلول «جنین» به ترتیب روبه تکامل گذارده وبا طی مراحل «نطفه»و «علقه» و «مضغه» و... رشد ونمو می کند وبه صورت نوزاد درمی آید. در حالیکه مسئله ادراک دراین مرحله، قرار گرفتن مفهومی از مفاهیم سه گانه در کنار مفهوم دیگر است نه تبدیل مفهومی به مفهومی دیگر. روزی از سلول«جنین» مفهومی به نام «نطفه» وارد ذهن ما می گردد، آنگاه که سلول جنین متکامل گردید وبه صورت خون بسته درآمد مفهوم دیگری به نام «علقه» وارد ذهن ما می شود و در کنار مفهوم نخست قرار می گیرد، بدون آنکه دست به ترکیب مفهوم نخست بزند ویا مفهوم نخست چاق و فربه گردد، و چنین است حال در مراحل دیگر.... مفاهیم بیشماری که در لحظات مختلف وارد فضای ذهن ما می گردند لزوماً به گونه ای نیستند که مفهوم دومی، مفهوم نخست را دگرگون کرده و آن را به رشدو نمو وادار سازد. بلکه فضای ذهن یا قوای مدرک، بسان دستگاه فیلمبرداری است که در هر لحظه از یک منظره یا حادثه و پدیده خاص فیلم برمی دارد، بدون اینکه فیلم دومی تأثیری در فیلم نخست داشته باشد. از این بیان روشن می گردد که هر فکرو اندیشه ای، هر چند غلط وبی پایه باشد، در جای خود محفوظ می ماند. حتی وقتی که غلط و بی پایه بودن آن روشن گردد و فکر تازه ای در فضای ذهن ما وارد شود، این فکر واپس زده می شود، و یا لااقل درکنار اندیشه نخست قرار می گیرد، نه اینکه فکر دوم و اندیشه بعدی، اندیشه نخست را معدوم می کند یا آن را متکامل می سازد.

---------------- صفحه ۲۰۸

تفاوتی که میان فکر نخست و فکر دوم وجود دارد این است که فکر نخست، حالت یقینی و جزمی خود را از دست می دهد، در حالیکه فکر دوم رنگ یقین و جزم به خود می گیرد، و در حقیقت، آن اندیشه غلط زمینه پیدایش فکر دوم می گردد. لذا هرگاه به فضای ذهن مراجعه کنیم و در آن به تکاپو بپردازیم، هر دو اندیشه را در نقطه خاص مشاهده خواهیم کرد، بی آنکه اندیشه دوم، نخست را معدوم سازد یا آن را به دومی تبدیل نماید. رابعاً: تکامل علوم منحصر به این نیست که ادراکات ذهنی انسان بتدریج متکاملتر، حقیقتر وصحیحتر گردد، بلکه یکی از اقسام تکامل آن است که انسان از یک رشته حقایق دیگر آگاه گردد و به قلمرو معلومات خود بیفزاید. فی المثل، هر یک از ما مقداری از زندگانی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) را می دانیم، می دانیم که او در چهل سالگی مبعوث به رسالت شده وکتابی به نام قرآن آورده است که بشر از مقابله با آن عاجز و ناتوان می باشد. با این سابقه از معلومات، آنگاه که به بخشی دیگر از زندگانی (مثلاً داستان رزم خندق یا ازدواج با خدیجه(علیها السلام)) او دست می یابیم، معنی آن این نیست که آگاهیهای نخست ما فربه و کامل می گردد، بلکه با حفظ معلومات نخستین، یک رشته معلومات دیگری را کسب کرده ایم. ولی کسب چنین آگاهی یی ربطی به تحول و تکامل حقیقت به معنی فلسفی ندارد. بی تردید، علوم و دانشهای بشری روز به روز در حال توسعه و گسترش بوده و هر روز از روی یک رشته قوانین و نوامیس طبیعی پرده برداشته می شود، ولی گسترش علوم به آن معنی نیست که هسته اولیه معلومات انسان، بسان

---------------- صفحه ۲۰۹

هسته درخت در فضای زمین، رو به رشد و نمو گذارده ومتکامل می گردد. هسته کوچک خرما، همه خواص وویژگیهای یک درخت تنومند خرما را (البته به نحو فشرده و اجمال) در خود دارد، آیا اطلاعات بسیط ومحدود اولیه انسان نیز در قیاس با اطلاعات عمیق ووسیع بعدی وی اینچنین است؟! فی المثل آنچه که اکنون در زوایای ذهن متخصصین وکارشناسان برجسته علوم طبیعی می گذرد، در ذهن بحث و بسیط انسانهای غارنشین اولیه نیز(ولو به طور اجمال) می گذشته است؟! خلاصه: تمام تئوریها وفرضیه ها، وکلیه اندیشه های گذشته و امروز ما، همگی در فضای ذهن جدا از هم موجود می باشند و هیچ فرضیه ای در ذهن به فرضیه دیگر تبدیل نمی گردد، چیزی که هست یک قسمت از آنها حالت یقین را از دست داده و بخشی دیگر در فضای ذهن ما بر چسب یقین بر پیشانی دارند. اگر کسی این گونه از توسعه و افزایش علوم را تکامل و تحول بنامد، مضایقه ای از آن نیست، ولی هرگز چنین

تکاملی، تکامل فلسفی مورد نظر مارکسیستها نیست، و بر فرض قبول این نوع نام گذاری، واقعیت آن، حرکت علوم و ادراکات انسانی نیست.

۲۱۰ صفحه

فصل بیست و یکم: آیا در جهان چیزی قطعی، ملّی و مطلق داریم؟

آیا در جهان چیزی قطعی، ملّی ومطلق نداریم؟!

نظریه فراگیر بودن اصل حرکت وتغییر حتی نسبت به علوم وعقاید و افکار و اندیشه ها، این نتیجه را دربر دارد که بگوییم در صفحه هستی از مفاهیم سه گانه فوق خبری نیست، و این یکی از نوپردازیهای مارکسیسم است که آن را از اصل فراگیری حرکت، استنتاج کرده است. فراگیری حرکت نسبت به علوم و اندیشه در فصل گذشته ابطال گردید وبا دلایلی استوار بی پایگی آن معلوم شد. قهراً نتیجه ای که از این اصل باطل گرفته می شود، باطل خواهد بود، ولی برای روشنگری بیشتر، مستقلاً نیز پیرامون این نتیجه سخن می گوییم. مقدمتاً، بررسی خود را با سخنی از انگلس آغاز می کنیم. وی می گوید: «برای دیالکتیک چیزی قطعی، مطلق ومقدس وجود ندارد».(۱) «قطعی بودن»،معنای روشنی دارد، ببینیم این گروه«مطلق» و «مقدس» را چگونه تفسیر می کنند؟ انگلس می نویسد: «به چشم دیالکتیک، هیچ قدرت و نیرویی نیست که موجودات را به

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۸ و۱۴۲.

--------------- ۲۱۱ صفحه

حالت ثابت و معین نگاه دارد. بنابراین، هیچ چیز مطلق وجود ندارد(غرض از «مطلق» آن است که تابع شرایطی نبوده، ابدی، کلی و کامل باشد. «مقدس» چیزی را گوییم که به چشم مردم، قابل دستکاری وبحث وتغییر نباشد و فقط بایستی مورد احترام باشد) دیالکتیک معتقد است که هیچ چیز از حرکت وتغییر جدا نیست و همه چیز دستخوش تحولات تاریخی است».(۱) آیا فکر قطعی وجود ندارد؟!

این گونه ادعاها، دلیلی جز اشتهای نو پردازی ندارد. ما از آقای انگلس سؤال می کنیم اینکه می گوید: «چیز قطعی وجود ندارد»، نظر او نسبت به اصول چهارگانه دیالکتیک چگونه است؟ آیا این اصول قطعی هستند یا نه؟ آیا خود وی به این اصول ایمان و اذعان دارد یا نه؟ چنانچه بگوید آری، خود سخن خویش را نقض کرده ولا محاله وجود یک رشته امور قطعی وتغییر ناپذیر را پذیرفته است. چنانچه پاسخ منفی باشد، اصول دیالکتیک را دچار شک و تردید ساخته و مارکسیسم را به صورت یک نظریه غیر قطعی ومشکوک عرضه کرده است، و در نتیجه، به مکتبی معتقد شده است که اساس آن را یک رشته امور مشکوک و تردید پذیر تشکیل می دهد! در این صورت، چگونه می توان گفت فلسفه مارکس، فلسفه ای علمی است؟! آیا شک و تردید را می توان علم نامید؟! اصولاً چگونه می توان گفت: در جهان چیز قطعی وجود ندارد. آیا قوانین ریاضی از قطعیت برخوردار نیست؟! آیا کسی می تواند درباره نتایج

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۸ و۱۴۲.

--------------- ۲۱۲ صفحه

چهار عمل اصلی و نیز جدول ضرب شک و تردید کند؟! آیا بسیاری از قوانین فیزیکی و فرمولهای شیمیایی قطعی نیست؟! آیا می توان در قانون سرعت یا انکسار نور، شک و تردید ورزید؟! با این وضع چگونه انگلس می گوید: «در جهان چیز قطعی وجود

نـدارد»؟! نه تنها این اصول علمی بر ما به صورت قطعی حکومت می کنـد، بلکه یک رشـته اصول اخلاقی و اجتماعی نیز به صورت مقطوع و تردیـد ناپذیر بر جوامع بشـری (به هر شـکل وقیافه ای باشد) حکومت دارد، و انکار آن اصول مبارزه با وجدان ودریافتهای صحیح انسانی به شمار می رود. آیا اندیشه مطلق ومقدس داریم؟

روشن شـد که در جهان، امور قطعی متعددی وجود دارد که تعدادشان بیش از آن است که در سطور فوق برشـمردیم. اکنون ببینیم آیا امور مطلق ومقـدس نیز در جهان وجود دارد یا ندارد؟ به طور مسـلم جواب مثبت است. آیا دیالکتسـینها خود با اصول چهارگانه دیالکتیک بسان اصول مطلق و مقـدس رفتار نمی کننـد؟! آیا آنها این اصول را مطلق نمی دانند؟ به طور مسـلم آری، زیرا صـحت و اسـتواری اصول دیالکتیک از نظر آنان به هیچ شـرایطی بستگی ندارد و در تمام شرایط و احوال، و ادوار گوناگون تاریخی بر جهان وجامعه حکومت می کند. آیا آنها را مقدس نمی دانند؟ به طور مسلم آری، زیرا اجازه نمی دهند که کسی در آن اصول دستکاری وتجدیـد نظر کرده، نقطه ای را کم وزیاد نماید. در حقیقت، آنان با این اصول همان طور رفتار می کنند که افراد مذهبی با کتابهای آسمانی خود رفتار می کنند: مطلق، مقدس، وتغییر ناپذیر. به زعم

--------------- صفحه ۲۱۳

دیالکتیسـینها، این اصول آخرین انجیـل بشـر است ودست کمی از وحی منزل(به اصـطلاح مـذهبیها) نـدارد، مع الوصف چگونه می گوینـد در جهـان چیز مطلق و مقـدس، هرگز وجود نـدارد؟! گذشـته از این، خود این جمله که می گوینـد:«برای دیالکتیـک چیزی قطعی، مطلـق، مقـدس نیست» آیـا یـک نظریه قطعی ومطلـق و مقـدس است یـا نه؟ در صورت نخست، خود این مطلب، یـک نظریه قطعی، یـک انـدیشه مطلق، یـک واقعیت مقـدس خواهـد بود، و در نـتیجه، خود نظریه به وسـیله خود، از میـان خواهـد رفت. چه، با تصـدیق قطعیت و مطلق ومقـدس بودن خود این قـانون، درخواهیم یافت که در جهان امر قطعی ومطلق ومقـدس وجود دارد و اینکه دیالکتیک می گویـد چنین چیزهایی نداریم وهم و پنداری بیش نیست. در صورت دوم نیز گذشـته از انهدام بنیان دیالکتیک، نتیجه این خواهد بود که نفی قطعیت از دیگر اندیشه ها به صورت قطعی نباشد. زیرا هرگاه خود این قضیه قطعیت وکلیت خود را از دست بدهـد دیگر نمی توانـد از دیگر اندیشه ها، قطعیت و کلیّت را سـلب کند. مطلق ومقدس بودن خود این جمله، نیز خالی از پیامدها و لوازم سوء نیست، زیرا این جمله (چیز مطلق ومقـدس نـداریم) در صورتی می تواند مطلق و مقدس بودن را از دیگر قضایا و اندیشـه ها سـلب کنـد که خودش مطلق ومقـدس باشد، یعنی خود در تمام شـرایط و احوال صدق کند، وقابل دسـتکاری نباشد، و الاّ هرگاه خود این جمله در شرایطی صدق کند و در شرایط دیگر صدق نکند، و یا قابل تغییر ودستکاری باشد، در این صورت با

--------------- صفحه ۲۱۴

چنین وضـعی(که خود در همه شـرایط صـدق نمی کند، یا قابل دسـتکاری است) دیگر نمی تواند صـفت «اطلاق» یا «تقدیس» را از دیگر قضایـا سـلب نمایـد. چه، این کـار در صورتی از جمله مزبور برمی آیـد که خود مطلقاً در تمام شـرایط صـحیح بوده و مقـدس باشـد. اصولاً طرفـداران هیـچ مکتبی، انـدیشه های خود را نسبی نمی دانند بلکه آنها را مطلق ومقدس می انگارند و در هر شـرایطی صادق می شمرند و هیچ گاه قابل دستکاری نمی دانند. نسبیّت، در «طبیعت» است نه در «اندیشه»!

مارکسیسم می گویـد: طـبیعت پیوسـته در حـال حرکت و سـیلان و تغییر و تبـدل است، و موجـود متحرک، در هر آنی از وجود، با وجود قبل وبعـد خویش، متفاوت بوده، یک لحظه وجود ثابت ندارد. چنین موجود متحرکی در گذشـته وآینده معدود است. از این جهت، هر چیزی را در نظر بگیریم، از یـک نظر هست و از نظر دیگر نیست، در ظرف مشخصـی هست، و در ظرف قبـل و بعـد آن، فانی ونابود می باشـد. پـذیرش نسبیت (به این معنی) در طبیعت متحرک اشـکالی نـدارد. بلکه بایـد گفت هر پدیـده ای که مقیـد به زمـان و مکان مشخصـی می باشـد، محکوم به این حکم است، زیرا چیزی که در زمان و مکان مشخصـی قرار دارد، در خارج از آن دو، از وی خبری نخواهد بود. امّا این مطلب، سـخن تازه ای نیست که مارکسـیسم کشف کرده باشد، بلکه هر فردی با اندکی دقت،

بدان توجه می یابد، چنانکه در فلسفه اسلامی نیز پیرامون موجودات محدود به زمان و مکان، و موجودات پیراسته از این دو

------------------ صفحه ۲۱۵

قید (مانند خدا ومجردات) به گسترد گی سخن گفته شده است. ولی جان سخن این جاست که در محدوده زند گی ما، چنانکه خود مار کسیسم نیز بدان معترف است، یک رشته حقایق وجود دارد که از قید زمان و مکان آزاد بوده و نسبیّت به ساحت آن راه ندارد، و اساساً تصور نسبیّت در آنها مایه ابطال علوم قطعی انسانی است. آری، در میان علوم وافکار انسانی، یک رشته قوانین مطلق و تغییر ناپذیر یافت می شود که در تمام زمانها و مکانها، و احوال واوضاع، صادق است و به هیچ وجه سخنی را که «هراکلیت»، پدر دیالکتیک، درباره پدیده ها می گوید، نمی توان درباره آنها به زبان آورد. او می گفت: «هرچه را بنگری به اعتباری هست، و به اعتباری نیست» این سخن البته در مورد پدیده های طبیعی که دستخوش زوال و دگرگونیند صحیح است، امّا درباره قوانین کلی حاکم بر جهان، همچون قوانین حاکم بر اعداد (نظیر اینکه: حاصل ضرب دو در دو، چهار است) ویا احجام و سطوح هندسی (مانند اهرمها و منشورها و...) و همچنین احکام مربوط به تضاد و تناقض، هر گز جاری و صادق نیست. دو نقیض، در هیچ زمان و مکانی، قابل جمع و رفع نیستند، چنانکه دو شیء متضاد نیز هیچ گاه قابل جمع نمی باشند. اینها یک رشته قوانین مطلق ومقدس وقطعی است که از گزند هر نوع نسبیت مصون و محفوظ می باشد. بررسی اشیا در حال حرکت

دیالکتیسینها پس از قانون حرکت، از دو نوع شناخت سخن می گویند که اولی را«شناخت متافیزیکی» ودیگر را «شناخت دیالکتیکی» می نامند آنان

------------------ صفحه ۲۱۶

می گویند: برای مطالعه سیب، دو راه در دست داریم: یکی راه متافیزیکی، دیگری راه دیالکتیکی. در حالت اول، شکل ورنگ سیب توصیف می شود و از مزه یا دیگر اوصافش صحبت می کنیم. بعد می توان سیب را با گلابی مقایسه کرد وشباهت یا تفاوت آن دو را ملاحظه کرد و نتیجه گرفت که سیب سیب است وگلابی هم گلابی است. امّا اگر بخواهیم سیب را از نظر دیالکتیکی مطالعه کنیم حرکت را مورد توجه قرار می دهیم، مثلاً سیب رسیده از ابتدا رسیده نبوده و نخست رنگ سبز داشته یعنی کال بوده است. پیش از شکوفه بودن هم صورت دکمه را داشته و به مرحله درخت سیب در فصل بهار می رسیم. پس سیب همیشه سیب نبوده، بلکه تاریخی دارد. این گونه مطالعه بر اساس گذشته صورت می گیرد.(۱) در اینکه برای مطالعه هر پدیده طبیعی و اجتماعی دو راه در اختیار داریم، و هر دو راه نیز در جای خود مفید و سودمند است، تردیدی نیست در یکی، وضع فعلی آن را مورد بررسی قرار می دهیم بی آنکه به تاریخچه گذشته آن نظر بیافکنیم، و در دیگری، سابقه پدیده را به جای جنس و فصل گرفته و آن را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می دهیم. برای نمونه، کره زمین را به دونوع می توان مطالعه کرد: ۱. وضع سیاره را در نظر گرفته و درباره آن به جستجو پرداخت.

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۳۹.

------------------ صفحه ۲۱۷

۲. سر گذشت زمین را با تحولاتی که در طول زمان در آن رخ داده است محور مطالعه قرا رداد. هر دو نوع مطالعه نیز مفید وسودمند است ونباید به بهانه یکی، دیگری را کوبید. کسی که می خواهد از شکل فعلی دریاها و دشتها وکوهها و آتشفشانها وسایر خصوصیات آن آگاه گردد، راه نخست برای او سودمند است، در حالی که برای فرد دیگری که می خواهد علل و ریشه های پدیده ها را به دست آورد پیمودن راه دوم ضروری است. سخن ما با این حضرات در جای دیگری است، و آن اینکه، آنان به چه مدرک و دلیلی راه نخست را «متافیزیکی» و دومی را «دیالکتیکی» می نامند؟! مگر اعتقاد به تحول وحرکت از آن دیالکتیسینهاست؟! هر

فردی از ما نسبت به سرگذشت پیدایش گل، از کاشتن نهال یا بذر آن، کیفیت آفرینش نوزاد از سلول انسانی، و چگونگی تکامل میوه از شکوفه ناچیز، عالم وآگاه است. چه شد که نوع دوم از مطالعه، دربست در اختیار دیالکتیسینها شمرده شده و دیگر اندیشمندان در مقام بررسی پدیده های طبیعی از توجه به تاریخ پیدایش آنها، غافل محسوب گشته اند؟! آیا صحیح است که به حکیمان بزرگ اسلام که با دلایل روشن، «حرکت در جوهر اشیا» را ثابت کرده وبه حرکت و تکاملی بالاتر از «حرکت اتودینامیکی» مادیها معتقد شده اند جسارت کنیم و به آنها نسبت جمود بدهیم وبگوییم که در بررسی اشیا سوابق پدیده ها را در نظر نمی گیرند؟! اصولاً معنی حرکت در جوهر این است که یک شیء به تدریج از نوعی به انواع متعددی تحول یابد و نوعی ناچیز به صورت انواع متکاملتر درآید.

-------------------- ۲۱۸ صفحه

کتاب آسمانی مسلمانان، به مراحل گوناگون آفرینش و تکامل جسمی و روحی انسان (در رحم مادر و نیز در بیرون رحم از خردسالی تا سنین کهولت و فرتوتی) اشاره و از آن رهگذر یک رشته نتایج اخلاقی وعقیدتی مطرح ساخته است.(۱) قرآن مجید، در مقام تشریح قدرت الهی نحوه و علل نزول باران وتکوّن آن را به اسلوبی شیوا بیان کرده و در بررسی این پدیده جوّی، سرگذشت آن را از آغاز تا پایان در نظر گرفته است.(۲) همچنین به منظور نزدیک ساختن مسئله معاد به اذهان، موضوع روییدن گیاهان را مطرح ساخته و سرگذشت پیدایش گیاهان را به اسلوب به اصطلاح دیالکتیکی بیان کرده است.(۳) نیز برای تبیین موقعیت دنیا، و اینکه جهان طبیعت، عالمی گذرا و در معرض تغییر و تجدد است مثالی آورده است که خود، بیانگر سرگذشت پیدایش گیاهان از آغاز بهار تا وزش باد خزان است.(۴) کتابهای علوم طبیعی نیز که به دست توانای دانشمندان اسلام تألیف یافته سرشار از این شیوه بحث و بررسی بوده وبسیاری از آنها به مناسبتهای مختلف به تشریح سوابق پدیده های جهان پرداخته اند.(۵) بنابراین هیچ وجهی ندارد که دیالکتیسینها، دانشمندان الهی را به یک نوع خاص از بحث وتحقیق، که به زعم آنان اشیا را در خارج از گردونه تحرک وتکامل بررسی می کند، متهم سازند.

----

۱ . حج/۵ و مؤمنون/۱۲ـ۱۵. ۲ . نور/۴۳ وروم/۴۸. ۳ . اعراف/۵۷. ۴ . کهف/۴۵، در فصل نوزدهم نیز برخی از آیات در این زمینه را یادآور شدیم. ۵ . به بخش طبیعیات شفاءو اسفار و... مراجعه شود.

-------------------- ۲۱۹ صفحه

فصل بیست و دوم: با حرکت های مکانیکی و دینامیکی آشنا شویم

با حرکت های مکانیکی و دینامیکی آشنا شویم

از نظر دانشمندان، سکون، یک امر نسبی است و ما در جهان طبیعت موجود ساکن نداریم. زیرا هر موجود ساکن و آرامی که در برابر شما قرار دارد، از یک رشته مولکولهای ریز شکل یافته است که خود متشکل از اتمها می باشد، و هر اتمی نیز دارای یک هسته، مرکزی وچند الکترون و... که با سرعت زیاد گرد هسته مرکزی می چرخند. در نتیجه، در دل موجودات بظاهر آرام، جهان ناآرامی قرار دارد. گذشته از این، هر موجود بظاهر آرامی که در دل زمین یا کره دیگری قرار گرفته است، به تبع حرکت سیاره ای که در آن قرار دارد، چرخان و متحرک است. توجه به این نکته ضروری است که، مارکسیستها این نوع حرکتها را حرکت مکانیکی می دانند و هرگز به آن ابراز علاقه نمی کنند، آنان تنها به آن قسم از حرکات علاقه نشان می دهند که به صورت خود بخود وبه طور دینامیسم انجام گیرد. یعنی، تغییرات آن به وسیله علل خارجی صورت نگرفته، بلکه نحوه رشد و تکامل آن کاملاً طبیعی بوده و از عوامل درونی سرچشمه بگیرد.

------------------ ۲۲۰ صفحه

برای توضیح این دو نوع حرکت، مثالی که ژرژ پولیستر آورده است کمک می گیریم(در گذشته نیز اشاراتی در این مورد داشتیم): «فرق است میان تکامل سیب، و ساخته شدن مداد از چوب الوار. سیب و مداد هر کدام تاریخی دارند و پیوسته به صورت فعلی نبوده اند، ولی آیا بین این دو نوع تاریخ، اختلافی وجود دارد؟ البته سیب سبز و کالی که پس از مدتی می رسد، آیا می تواند با بودن شرایط مناسب همچنان سبز بماند و نرسد؟ نه، بایستی برسد، و اگر به زمین بیفتد بایستی فاسد و متلاشی شود ودانه هایش پخش گردد، در صورتی که درختی که به صورت الوار درآمده ممکن بود مداد نشود. مداد هم به نوبه خود می توانست به یک شکل مانده و تراشیده نشود». «در تاریخ مداد، تحولات در کنار یکدیگر قرار دارند، بی آنکه از هم ناشی شده باشند. اما سیب، یک تکامل طبیعی را طی می کند و تحولات آن پی درپی رخ می دهد. به عبارت دیگر، وقتی تحول حاصل شد به طور اجبار تحول دیگری دست می دهد تا به نتیجه ای می رسد. در تاریخ مداد، امّا، بر عکس این امکان وجود داشت که درخت، الوار نشود، چنانکه الوار هم می توانست مداد نشود ومداد هم می توانست تراشیده نشود. اگر تاریخ مداد به این تحولات پیوسته است، علت آن همان دخالت عامل خارجی است».(۱) فشرده گفتار پولیستر این است که میان این دو نوع حرکت، دو امتیاز و فرق اساسی وجود دارد: ۱. در حرکت مکانیکی عوامل خارجی دخالت دارد، در حالیکه در حرکت دینامیکی عوامل درونی، شیء متحرک را به پیش می رانند و تکامل

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص۱۴۳ـ ۱۴۴.

------------------ ۲۲۱ صفحه

طبیعی و درونجوش انجام می گیرد. ۲. در حرکت مکانیکی، تغییر دومی ناشی از تغییر اول نیست و میان اولی ودومی ضرورتی وجود ندارد. مثلاًـ حتماً لازم نیست که الوار، مداد شود، در حالیکه در حرکت دینامیکی، جریان بر خلاف این بوده، ونوعی روابط وضرورت میان اجزای حرکت وجود دارد. اکنون ما هر دو امتیاز را مورد بررسی قرار می دهیم. درباره امتیاز نخست، باید بگوییم که این امتیاز از دو نظر باطل است: الف: شکی نیست که میان تکامل سیب با تبدیل الوار به مداد تفاوت روشنی وجود دارد وهرگز نمی توان این دو نوع تحول را یکی دانست، امّا تفاوت این دو نوع تحول، در این نیست که عامل تحول در اولی در دل موجود قرار داشته و به قول ژرژ پولیستر: دینامیسم خود بخود است ولی در دیگری عامل تحول، خارجی و بیرونی است. زیرا یقیناً رشد و رسیدن سیب نیز بدون تأثیر و دخالت عوامل خارجی (از قبیل انرژی خورشیدی، گازهایی که در هوا موجود است، و مواد دیگری که از طریق تنه و شاخ و برگهای درخت به سیب می رسد) امکان پذیر نخواهد بود. تفاوت واقعی این دو در آن است که تحول سیب، یک تحول جوهری است، در حالیکه تحول الوار یک تحول غیر جوهری است. چنانچه مارکسیستها مسائل مربوط به جوهر و عرض در فلسفه اسلامی را بدقت می خواندند و میان تحولات عمیق و سطحی دقیقاً فرق می گذاشتند، هرگز حرکتهای دینامیسمی را به گونه زیر تفسیر نمی کردند: «عوامل داخلی که سیب را به تکامل می رساند به وسیله فشار قوای درونی

------------------ ۲۲۲ صفحه

صورت می گیرد و موسوم به دینامیسم خود بخود است و این قوه ای است که از خود موجود بروز می کند».(۱) ب: در اینجا توجه مارکسیستها را به نکته دقیقی جلب می کنیم دانشمندان الهی در فصل «وحدهٔ العالم» (پیوستگی تمام اجزای جهان به یکدیگر، و اینکه جهان یک واحد مشخص است که هر موجودی عضوی از آن پیکر کل را تشکیل می دهد) آن را یادآور شده اند: تقسیم عوامل به عامل داخلی و خارجی، یک امر نسبی و اعتباری است. زیرا وقتی نظر به خود سیب می دوزیم عوامل موجود در آن را داخلی، و عامل خارج از آن را خارجی می نامیم. اما اگر از این جهت صرفنظر کنیم، و افق نگاه خویش را وسیعتر نماییم، تقسیم

مزبور، به حکم اینکه جهان مجموعه ای از علل ومعالیل به هم پیوسته است که در طول یکدیگر قرار گرفته و در مسیر تبدیل وتبدلند، پنداری بیش نیست، زیرا همان عامل خارجی که وسیله سقوط سیب از درخت می گردد جزئی از مجموع علل است که مایه تکامل و رسیدن سیب می شود. در حقیقت، عاملی به نام وزش باد، در داخل کادر همان شرایطی قرار دارد که تاریخ سیب را پدید آورده است. اگر مارکسیسم به اصل فلسفه اسلامی (وحدهٔ العالم) ایمان ندارد ونمی تواند وحدت و همبستگی علل داخلی وخارجی را در کادر واحدی بپذیرد، توجه وی را به اصل سوم از اصول چهارگانه دیالکتیک جلب می کنیم که بدان ایمان قاطع دارد. زیرا این مکتب در اصل مزبور می کوشد همبستگی موجودات جهان به یکدیگر وقانون تأثیر متقابل میان آنها را به نحو روشن ثابت کند. بنابراین، نمی تواند میان عوامل داخلی وخارجی خط فاصل مشخصی

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۴۵.

---------------- ۲۲۳ صفحه

بکشد وبرپایه این خط کشی به دو نوع حرکت معتقد گردد. اگر میان این دو نوع حرکت تفاوتی وجود داشته باشد، تنها تفاوت در علل موجده آن نیست بلکه تفاوت، هم در علل وهم در مرکز حرکت است، یکی سطحی و دیگری عمقی، یکی عرضی و دیگری جوهری. روشنتر بگوییم: تقسیم حرکت به دو نوع مکانیکی و دینامیکی انحصار به مارکسیسم ندارد بلکه در فلسفه اسلامی نیز این تقسیم به صورتی روشنتر بیان گردیده و حرکت به دو نوع تقسیم شده است: حرکت در جوهر، وحرکت در عرض. در حرکت در جوهر، شیء از ذات و درون خود، حرکت می کند و رشد می نماید، مانند حرکت شکوفه به سوی میوه شدن، یا حرکت «جنین» به سوی انسان شدن. در حالیکه حرکت در عرض، حرکت در عوارض موجود است، مانند حرکت در مکان، یعنی حرکت یک جسم از نقطه ای به نقطه دیگر. این نوع تقسیم، از تقسیم بندی مارکس صحیح تر است، زیرا لازم نیست حرکت در ذات به صورت اتودینامیسم یعنی حرکت خودکار باشد، بلکه ممکن است در عین وجود حرکت در ذات، عامل خارجی نیز در آن مؤثر باشد. زیرا رشد و نمو سیب بدون تأثیر و دخالت عوامل خارجی (از قبیل انرژی خورشیدی، گازهایی که در هوا موجود است، ومواد دیگری که از طریق تنه و شاخه وبرگهای درخت به سیب می رسد وغیره) نمی تواند انجام گیرد وشکی نیست که سیب موادی را از محیط خارج به وسیله شاخه ها از طریق جو و به وسیله ریشه ها از طریق زمین جذب می کند. بنابراین، تقسیم صحیح، حرکت به جوهری وعرضی است، نه مکانیکی و اتودینامیکی. درباره امتیاز دوم که مجموع اجزای حرکت را ضرورتهایی تلقی می کند، اجمال سخن این است که این سخن، بر فرض صحت، در مورد جامعه

---------------- ۲۲۴ صفحه

درست نیست. زیراحرکت سیب و زمین و جامعه را در کنار یکدیگر قرار دادن و همه را یک حرکت اتودینامیکی به صورت یک ضرورت اجتناب ناپذیر تلقی کردن مستلزم انکار آزادی واختیار انسانها است. آیا صحیح است افراد انسان را، که هر کدام دارای اراده وخواست واختیار و تمایلات مخصوص به خویش است، با سیبی که دارای ذرات بی شعور و سلولهای نباتی است مقایسه کنیم؟ البته این مطلب مربوط به «دترمینیسم» و موجبیّت تاریخی است که مارکسیسم مدعی آن می باشد و ما از اشاره و نقد اجمالی آن در این مجال ناگزیریم. حرکت دینامیکی جامعه

هدف مارکسیسم از طرح بحث حرکت دینامیستی، عطف تکامل جامعه بر تکامل طبیعت است مارکسیستها تاریخ تکامل سیب وجامعه را در یک ترازو گذارده وبا وزنه واحد می سنجند ودر نتیجه، درباره گذشته وحال وآینده این دو شیء متغایر، حکمی یکسان صادر می کنند! آنان معتقدند که در دینامیسم خود بخود، جامعه بشری به طرف کمونیسم روان بوده و سرانجام به این نقطه خواهد رسید. ولی عطف تکامل این دو به هم، از اندیشه های خامی است که مطالعه ویژگیهای انسان اجتماعی بر خلاف آن

گواهی می دهد. سیب از یک رشته سلولهای نبات بی شعور وپیراسته از هر نوع احساسات و غریزه تشکیل شده و از یک رشته قوانین فیزیکی و شیمیایی پیروی می کند که سرپیچی از آنها برای وی امکان پذیر نیست، لذا از همان دوران شکوفایی می توان آینده سیب را پیش بینی کرد، در حالیکه جامعه انسانی از یک رشته تمایلات وغرایز متضاد پیروی می کند که چه بسا ممکن است در شرایط خاصی غریزه ای زمام زندگی را به دست گرفته وجامعه انسانی را به نقطه ای بکشد،

------------------ صفحه ۲۲۵

همچنانکه ممکن است در شرایط دیگری غریزه یاد شده روی نهان کرده و زمام زندگی جامعه را غریزه دیگری (که از نظر نتیجه، نقطه مقابل غریزه نخستین است) به دست گیرد و در نتیجه جامعه را به نقطه ای دیگر سوق دهد. خلاصه، به حکم اینکه حریت و آزادی بر جامعه حکومت می کند و به حکم اینکه غرایز و تمایلات گوناگونی بر آن حاکم می باشد، نمی توان در تعیین مسیر حرکت جامعه، بدون آگاهی دقیق و همه جانبه از عناصر سازنده آن، حکم قطعی صادر کرد. از نظر مارکس«عامل سازنده تاریخ» را نیروی دینامیسمی فاقد شعور وادراک جامعه تشکیل می دهد و اراده و خواست انسان در گردونه تحولات تاریخی تأثیری ندارد. یعنی همان طور که ریشه درخت در شرایط مناسبی از خاک و نور و آب، رشد ونمو می کند و اراده انسان در آن تأثیری ندارد، جامعه انسانی نیز تحت شرایط دینامیکی تغییر قیافه و چهره می دهد و به طور قهری و خواه ناخواه پیش می رود. اکنون باید دید که آیا این سخن با واقعیات و عینیات خارج وفق می دهد؟ آیا تلاش انسان برای اصلاح جامعه آن هم به دلخواه خود، نه به دلخواه عوامل فاقد شعور، مؤثر نیست؟ آیا این گونه جبریگری، مثلاً سرپوشی بر جنایات ظالمان و پلیدی بدکاران نیست؟ مارکسیسم می خواهد خود را مکتبی نجات بخش جا بزند ومدعی است که اقتصاد کمونیسم، بشر را از هر گونه وابستگی به غیر می رهاند ووی را از خود بیگانه شدن نجات می بخشد. ولی متأسفانه این سخنان جز رجز خوانی و کوفتن بر طبل میان تهی ، چیز دیگری نیست. این مکتب، با عطف تکامل

------------------ صفحه ۲۲۶

جامعه بر تکامل طبیعت، و ادعای اینکه هر دو تحت یک ضابطه و عامل به تکامل می رسند، بروعده های گزاف خویش خط بطلان می کشد. ما در کتاب «نیروی محرک تاریخ»، آرای مارکسیسم در باب «ماتریالیسم تاریخی» را مورد نقد و بررسی قرار داده ویادآور شده ایم که جبر تاریخ، افسانه ای بیش نیست. اینک نیز فشرده ای از آن بحث را در اینجا می آوریم. آیا انسان اصالت دارد واین، اراده وخواست و آرمانهای مقدس یا نامقدس او است که تاریخ را می سازد و تکامل ابزار تولید نیز شاخه ای از این اصالت است وحرکت تاریخ چیزی جز حرکت انسان نیست، ودر حقیقت جامعه انسانی سازنده تاریخ و پدید آورنده آن است؟ با اینکه اصالت از آن دستگاههای تولید ورشد ابزار کشاورزی وصنایع بوده و تعیین کننده خط مشی تاریخ، چیزی جز کشمکش طبقاتی که مولود رشد ابزار تولید و بقای روابط کهن اقتصادی است، نیست؟ در فرض اخیر، انسان نقشی در سازندگی تاریخ ندارد وبیش از آنکه سازنده تاریخ باشد، کاشف قوانین آن هست. مارکس نظریه دوم را گرفته و خود را کاشف قوانین جامعه می داند، قوانینی که زاییده مبارزه طبقاتی و کشمکشهای درون اجتماع است. انسان در این مکتب، در جاده ای گام برمی دارد که پیش از او ساخته وکشیده و تمام شده است و انسان جز پیمودن آن کار دیگری نمی تواند انجام دهد. در حالیکه بر اساس نظریه نخست، انسان خود سازنده تاریخ بوده و پیش از حرکت او، نه راهی وجود دارد ونه خطی، واین انسان است که با حرکت

------------------ صفحه ۲۲۷

خود راه را می سازد و خط را ترسیم می کند، و لذا انسان در این مکتب سازنده تاریخ است نه کاشف آن. از میان این دو نظر چیزی که می تواند به انسان ارزش بخشد همان نظریه نخست است نه نظریه مارکس. زیرا در نظریه مارکس، انسان اصالت خود را از دست داده و آلت دستی برای ابزار تولید بیش نیست.

فصل بیست وسوم: حرکت در فلسفه اسلامی

حرکت، در فلسفه اسلامی

بحثهای گذشته، نظریات و آرای مارکسیسم را، پیرامون مسائل مربوط به حرکت در طبیعت و ذهن و جامعه روشن ساخت و واهی بودن و بی پایگی نتایجی را که این مکتب از طرح این اصل می گیرد، آشکار کرد. اکنون وقت آن رسیده است که به برخی از مسائل مربوط به حرکت که در فلسفه اسلامی مطرح ومورد نقادی قرار گرفته است، اشاره کنیم، و به گونه ای فشرده پیرامون آنها به بحث بپردازیم. مباحث مربوط به حرکت، آنچنان مبسوط و گسترده است که هرگز نمی توان در این صفحات محدود آنها را مطرح کرد و به نقادی پرداخت. از این جهت، ما در فصل حاضر تنها به برخی از مسائل مهم ـ آن هم به نحو اجمال ـ اشاره می کنیم. ضمناً برای سهولت،عناوین بحث را با ارقام ریاضی مشخص می کنیم. ۱. آیا هر تغییری حرکت است؟

تغییر و دگرگونی در طبیعت ووجود انسان، از مفاهیم بس روشنی است که هیچ فردی ـ هر چند از نظر دانش و بینش در سطحی نازل باشد ـ نمی تواند

وجود آن را در فضای خارج از ذهن و اندیشه انکار کند. زیرا هر فردی با دیدگان خود می بیند که در فصلهای بهار و تابستان درختان جامه سبز بر تن کرده، وچهره طبیعت خرم و شاداب می گردد ومتقابلاً در فصل زمستان سبز پوشان باغ جامه از تن بیرون آورده و چهره ای عبوس وافسرده و بی روح دارند. ریزش برف وباران، گردش شب و روز، حرکت ماه وآب، کهنه شدن نوها و هزاران حادثه و رویداد طبیعی که با تغییر و دگرگونی همراه است، گواهی روشن بر وجود تغییر و تحول در جهان و انسان است مع الوصف، با همه وضوح و روشنی مطلب، می بینیم که برخی از فلاسفه که قبل از میلاد می زیستند، حرکت را انکار کرده اند. در یونان باستان، ازیک طرف «هراکلیت»را می بینیم که همه جهان را چون آب روان در سریان وحرکت دایمی می داند، تا آنجا که می گوید: در یک آب نمی توان دو بار شنا کرد، و از طرف دیگر به گروهی مانند «بارمیندس» و «لوسیپوس»، دو فیلسوف نامدار یونانی قبل از میلاد، برمی خوریم که منکر حرکت در جهان بوده اند، تا آنجا که «زنون» شاگرد بارمیندس، براهینی بر امتناع حرکت اقامه می کند. گروهی ناآشنا با ظرائف اندیشه، این گونه حکیمان را منکر واضحات شمرده اند، چون حرکت را با تغییر ; که در جهان، امر محسوس و روشنی است ـ مساوی گرفته اند. در حالیکه این منتقدان چنانچه اندکی با مسائل فلسفی آشنا بودند تا این حد امثال «بارمیندس» را مخالف واضحات نمی شمردند، زیرا آنچه که مسلم است تغییر و دگرگونی است ولی چیزی که مورد انکار آنان قرار دارد مسئله حرکت است، نه تغییر. آری، هر دگرگونی و تغییری حرکت نبوده و اعتراف به تغییر، مستلزم اقرار به حرکت نمی باشد وبه اصطلاح، تغییر اعم از حرکت است.

توضیح اینکه: هر نوع تغییر و دگرگونی که در ظاهر پیوسته جلوه می کند، چنانچه در باطن نیز پیوسته و بیوقفه باشد، این نوع دگرگونی حرکت خواهد بود. ولی اگر در ظاهر خود را پیوسته نشان دهد، و به علت سرعت و پی درپی بودن اجزای آن فاصله ها احساس نشود، امّا در حقیقت از پدیه های دفعی گسسته از هم، ترکیب یافته باشد، چنین تغییری حرکت محسوب نشده و در فلسفه به آن امور دفعی و آنی می گویند. به عبارت دیگر، آنان معتقد بوده اند که تغییر بر دو نوع است: ۱. تغییر مستمر تدریجی، که اجزای متغیر در حال اتصال ووحدت بوده، و کوچکترین گسستگی در میان اجزای آن نباشد. این گونه از تغییر، که نام آن «حرکت» است، در نظر آنان محال و غیر ممکن است. ۲. تغییرات دفعی و آنی، که هرگز قابل تجزیه و تقسیم نیست، و در حقیقت

امور آنی و دفعی ـ بـدون آنکه میان آنها اتصال و پیوند و وحدتی وجود داشته باشد ـ در کنار هم قرار گرفته اند. برای روشن شدن قضیه، خط مـایلی را در نظر بگیریـد که می خواهیم آن را بـا خـط، دیگر موازی کنیم. این خط شروع به حرکت می کنـد، وقـتی حرکت به آخرین نقطه خـود رسـید در این موقـع حـالت «مـوازات» به صـورت یـک امر دفعی غیر قابـل تقسـیم پیـدا می شود. آنـان معتقدنـد که تمـام تغییرات وتبـدلالت جهـان، بسان پیـدایش حالت «موازات» است که به طور دفعی و آنی با وقفه ها و سـکون های خاصـی، در جهـان انجـام می گیرد. آنـان می گوینـد درست است که جهان در حال تغییر و دگرگونی است، ولی این دگرگونی به گونه مستمر وتدریجی نیست، بلکه یک رشته تغییرات آنی

---------------- ۲۳۱ صفحه

و دفعی است که یکی پس از دیگری تحقق می پـذیرد. مجموع این تغییرات آنی و دفعی غیر قابـل انقسـام، اسـاس تغییرات جهان را تشـکیل می دهد و شما این تغییرات قطعه قطعه را مستمر وپیوسته تصور می کنید، در حالی که جز یک رشته تغییرات از هم گسسته و غیر قابـل انقسـام چیز دیگری نیست. تـو گویی تغییرات طـبیعت، به یـک اعتبـار، ماننـد حرکت عقربه سـاعت است. حرکت عقربه ساعت در نظر ما پیوسـته است، در صورتی که حرکت مزبور، هر چند ظاهراً به صورت پیوسته جلوه می کند، در باطن امر با سکونها ووقفه هـایی همراه است که آن را از پیوسـتگی خـارج می کنـد. بنابراین، آنچه مورد انکار نبوده و بـدیهی است، تغییر و دگرگونی است، نه حرکت، ووجود تـدریجی مسـتمر که از آغـاز تا پایان کوچکترین فترت وسـکونی در میان اجزای آن وجود نداشـته باشـد، حرکت است. وحرکت به معنی همین پیوسـتگی مسـتمر است که وجود آن در جهـان مورد انکـار آنهـا می باشـد. این تنها برخی از حکمای قدیم یونان نیستند که وجود حرکت را انکار کرده اند، بلکه فخر رازی نیز از جمله کسانی بوده است که در وجود حرکت، به معنی یاد شـده، تشـکیک کرده است و مرحوم صـدرالمتألهین، اشـکال وی را در اسـفار نقل کرده و به نقـد آن پرداخته است.(۱) بنابراین نباید تغییر و دگرگونی را با حرکت یکی گرفت.

----

۱ . اسفار، ج۳، ص ۲۷.

---------------- ۲۳۲ صفحه ۲. آیا «بودن» با «شدن» مغایر است؟

امروز در نوشـته های علمی و فلسـفی ، «بودن» را در مقابل «شـدن» به کار می برند، گویی «بودن» به معنی «ماندن» و «قرار» و «ثبات» است، و «شدن» به معنی حرکت و دگرگونی. ولی این اصـطلاح، چندان صـحیح نیست (هر چند نزاع در الفاظ واصـطلاحات، شیوه اندیشـمندان نیست)، زیرا «بـود» و «بودن» به معنی هسـتی وهسـتی یـافتن است و چون هسـتی بر دو نوع «ثـابت» و «متغیر» است، طبعاً «بودن» نیز بر دو نوع خواهـد بود: یکی «بودن» به گونه متغیر ومتبـدل یعنی به صورت «شـدن»، دوم «بودن» به صورت جامد و ساکن یعنی به صورت مانـدن.نتیجه اینکه، «شـدن»، نه تنها با بودن مغایر نیست بلکه در حقیقت یکی از اقسام آن به شـمار می رود وبودنها گاه به صورت «شدن»هاست و گاه به صورت «ماندن»ها. به عبارت روشـنتر: موجودات بر دو نوع می باشـند: موجوداتی که بودنشان عین شدن است و شـیوه وجود آنها عین سـیلان و تغییر و پویایی است، و موجوداتی که نحوه وجودشان عین ثبات وسـکون و قرار و ماندن. از این بیان روشن می گردد که سـیلان و ثبات جز نحوه وجود چیزی نیست و هرگز نباید حرکت و سـکون را نسـبت به بستر حرکت، یعنی مورد و مقوله ای که حرکت در آن انجام می گیرد، چیزی جز نحوه وجود آن مورد انگاشت وناگفته پیـداست که هر چنـد در ذهن، نحـوه وجود بـا مورد (مقوله حرکت) اختلاـف وتفـاوت دارد و آن دو در فضـای ذهن به صورت دو مفهوم جلوه می کنند، امّا در مقام خارج وواقعیت با هم اتحاد و یگانگی دارند.

---------------- ۲۳۳ صفحه

کمی این حقیقت را روشنتر بیان کنیم: هر چیزی، از هر مقوله که باشد(جوهر یا عرض، کیف یا کم) هرگاه تدریجاً تحقق پذیرفته و

وجود آن جنبه سیلانی داشته باشد، به این جنبه سیلانی حرکت می گویند. مثلاً از آن نظر که جسم حجمی از فضا را اشغال و پر می کند و میان آن جسم و آن فضا، هیئت و نسبتی به وجود می آید، به این هیئت و نسبت در اصطلاح فلاسفه «أین»، و در اصطلاح توده مردم«مکان» می گویند. هر گاه این هیئت جنبه سیلانی پیدا کند، در این صورت به این حالت سیلانی حرکت می گویند. از این نظر دانشمندان می گویند: حرکت، چیزی جز خصوصیت وجود شیء نیست. برای توضیح بیشتر مطلب لازم است قدری درباره حرکت در مکان بحث کنیم. هرگاه جسمی فضایی را اشغال کرد، در اینجا سه چیز می تواند توجه ما را جلب کند: ۱. جسم، یا موجودی که حرکت قائم به آن است، ۲. مکان، یا فضایی که جسم آنجا را اشغال می کند، ۳. از اشغال جسم، هیئتی ونسبتی میان جسم و مکان به وجود می آید که به آن در اصطلاح فلسفی «أین» می گویند. گاه جسمی این هیئت و نسبت را به طور ثابت داراست، و در هیئت و نسبت مزبور تبدلی رخ نمی دهد، و گاه این هیئت حالت تبدل و سیلان به خود می گیرد، به طوری که جسم هر لحظه در مکانی است که در لحظه پیشین و پسین در آن نیست. فلسفه، این حالت سیلان و لغزندگی را حرکت می نامد.

-------------------- صفحه ۲۳۴

گویی «مکان گیری» به دو صورت انجام می شود: وجود ثابت، ووجود تدریجی و سیّال، هرگاه «مکان» یک شیء، حالت سیلان و لغزندگی به خود گرفت نام آن را حرکت می نامیم به عبارت روشنتر، ما دو نوع مکان داریم: مکان ثابت و غیر متدرّج، و مکان متدرّج، وجسم به طور مرتب فضایی را اشغال می کند وسپس رها می سازد و هکذا... از این بیان می توان دو نتیجه گرفت: الف: در حقیقت حرکت، که همان وجود تدریجی و سیلانی یک شیء است، وحدت و پیوستگی تمام اجزای آن ضروری است، به طوری که در تمام مراحل، وحدت ویگانگی خود را حفظ کند وحرکت به صورت یک واحد ممتد وپیوسته تحقق پذیرد. در غیر این صورت، حرکت به سکون تبدیل گشته و رشته آن قطع می شود یا به صورت امور دفعی درمی آید. برای روشن شدن مطلب، خطی را در نظر بگیرید هرگاه در یک خط نقطه مشخصی به وجود آید نتیجه آن، بریدگی و دو نیم شدن خط خواهد بود و خط در صورتی خط واحد است که در آن هیچ نوع بریدگی یا نقطه ممتازی به چشم نخورد. ب: وجود مستمرّ وسیلانی یک شیء، مستلزم آن است که در آن اجزای مشخص و ممتاز نباشند. مقصود از اجزای مشخص، اجزایی است که هر جزئی، جدا از جزء دیگر، وجود و هستی داشته باشد. در این جا سؤالی مطرح می شود، و آن اینکه: اگر در حرکت اجزای بالفعل ومشخصی وجود ندارد، پس چگونه در فلسفه اسلامی می گویند که تمام پدیده ها وحتی خود حرکت به صورت بی نهایت قابل انقسام است، وحتی وجود«جزء لا یتجزی» را محکوم و باطل

-------------------- صفحه ۲۳۵

شمرده و مدعیند که ما در تقسیم تمام پدیده های مادی به نقطه ای نمی رسیم که قابل انقسام نباشد، بلکه هر چه قسمت کنیم باز قابل قسمت است. پاسخ این پرسش در بحث زیر نهفته است: ۳. چگونه هر حرکتی به طور بی نهایت تقسیم می پذیرد؟

این سخن که تمام پدیده ها، و از آن میان پدیده حرکت، به طور غیر محدود انقسام پذیر است بدین معنی نیست که هم اکنون در این پدیده ها، اجزای مشخص و مجزا از هم وجود دارد به گونه ای که هر جزئی را برای خود حساب و دفتر جداگانه ای است. بلکه مقصود از آن، امکان انقسام و توان تجزیه است، نه اینکه فعلاً انقسام وتجزیه ای در کار باشد. تقسیم حرکت به صورت نامحدود مانند این است که می گوییم: هر عددی قابل تقسیم به کسرهای بیشمار بوده و در عین حال هیچگاه از کثرت تقسیم به «صفر» نمی رسیم. این نکته ریاضی تمثیل خوبی بر بحث ماست که می گوییم در حرکت از کثرت تقسیم به سکون نمی رسیم. روشنتر بگوییم: اجزای حرکت، به حکم اینکه«جزء لا- یتجزی» محکوم و باطل است، به طور بی نهایت قابل انقسام است و با تقسیم هر جزئی هیچ گاه به عدم و نیستی نمی رسیم، و هر چه تقسیم کنیم وابزار تقسیم وتجزیه دقیقتری در اختیار داشته باشیم باز حرکت قابل تقسیم و تجزیه می باشد و این تقسیم ادامه دارد، مگر این که خود از کار خسته شویم و یا ابزار دقیقتری برای تقسیم نداشته باشیم. آنچه

گفتیم، تنها منحصر به حرکت نیست، بلکه موجودات مادی جهان

------------------ ۲۳۶ صفحه

به حکم اینکه «جزء لا یتجزی» باطل است، تماماً مشمول این قانونند. اینکه می گوییم حرکت یا دیگر پدیده های طبیعی، به صورت بی نهایت قابل انقسامند، نه به این معنی است که هم اکنون اجزای بی نهایت به صورت مشخص و ممتاز وجدا از هم در یک پدیده ده سانتی، یا حرکت بسیار کوتاه، موجود و قابل حسّ ند، بلکه مقصود این است که اجسام و امور مادی قابلیت وتوان انقسام تا بی نهایت را دارند، و میان اجزای بی نهایت بالفعل واجزای بی نهایت بالقوه، فاصله زیاد است. معنی انقسام بالقوه این است که هر جزئی از اجزای حرکت را در نظر بگیریم به دو نیم قابل قسمت است، و هر یک از آن دو جزء نیز تا بی نهایت قابل قسمت می باشد، ولی قابل قسمت بودن غیر از این است که فعلاً در آن اجزای مشخصی وجود داشته باشد.

۲۳۷ صفحه

فصل بیست وچهارم: گذشته وآینده از هم جدا نیست

گذشته و آینده از هم جدا نیست

۴ . نتایج حرکت در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی، حرکت را نحوه وجود شیء می داند، بدین معنی که ، شیء می تواند دو نوع وجود پیدا کند: وجودی جامد، ساکن، راکد ویکنواخت که به یک حالت در گوشه ای از جهان بیفتد، ووجودی سیال، متدرّج، نارآم، که آرامش آن، مایه تباهی ونابودی آن است. فلسفه اسلامی در جهان ماده برای سکون مصداقی سراغ ندارد. آنچه سراغ دارد تماماً موجودات متغیر وسیال است. جهانی متحرک و نهادهایی ناآرام که اشیا در آن، صورت یک موجود مستمر و سیال را دارند که پیوسته با انجرار وکشش خاصی، از کیفی به کیف دیگر، از کمی به کم دیگر، از وضعی به وضع دیگر، منتقل می گردد، و در این انتقال کوچکترین فاصله ای میان مراتب حرکت وجود ندارد. مثلاً سیبی که از درخت آویخته است، پیوسته از رنگی به رنگ دیگر تغییر و تحول پیدا می کند و این الوان، با داشتن مراتب متعدد، به هم پیوسته بوده و از هم گسسته نیست. حالات کمّی و مقداریِ سیب نیز که در هر زمان خود را به کمّ و مقدار خاصی نشان می دهد همین گونه است، از این جهت باید گفت که، کیفیتها و کمّیتهای سابق، از لاحق جدا نیست.

------------------ ۲۳۸ صفحه ۵. اتصال حرکت، ونظریه دانشمندان درباره حقیقت جسم

گاهی تصور می شود که نظریه دانشمندان درباره حقیقت اجسام، با گفته ما (گذشته حرکت، از آینده آن جدا نیست) منافات دارد. لذا لازم است ابتدا با نظریه دانشمندان درباره حقیقت جسم آشنا شویم، و سپس داوری کنیم که آیا نظریه امروز آنان، با اتصال اجزای حرکت منافات دارد یا نه؟ بدین منظور، نخست نظریات مشهور درباره حقیقت جسم را منعکس می کنیم، سپس روشن می سازیم که این نظریات با آنچه در باب «وحدت حرکت» گفتیم منافاتی ندارد. نظریه های مشهور درباره حقیقت جسم عبارت است از: ۱. نظریه فلاسفه یونان، ۲. نظریه ذیمقراطیس، ۳. نظریه متکلمان اسلامی، ۴. نظریه آتمیسم. اینک به تشریح نظریه ها و آرای فوق توجه کنید: الف: نظریه فلاسفه یونان

گروهی از فلاسفه مشهور یونان را «مشائی» گویند. زمانی که آثار فلسفه یونان به زبان عربی ترجمه و نشر شد، گروهی از اندیشمندان مسلمان، افکار و آرای بزرگان این مکتب را برگزیده و آنها را پرورش دادند، که از آن جمله، بایستی از شیخ الرئیس ابوعلی سینا یاد کرد که به عنوان یکی ازبزرگترین فلاسفه مشاء در میان مسلمین به شمار می رود. گروه مزبور عقیده دارند که اجسام

------------------ ۲۳۹ صفحه

طبیعی، مانند آب وهوا، هر یک واحدهای متصلی هستند که دارای ابعاد سه گانه می باشند، و همان طور که در حس اتصال دارند، در واقع نیز متصلند. فلسفه مشاء، برای هر جسمی، صورتی به نام جسمیه که همان اتصال وپیوستگی جسم می باشد، قائل است، و به عبارت دیگر، واقعیت جسم از نظر این مکتب، همان اتصال و پیوستگی آن است، به گونه ای که از میان رفتن آن، مایه انعدام جسم خواهد بود. در این مکتب، هر جسمی دارای دو نوع صورت و فعلیت است: ۱. صورت جسمیه، که همان حالت اتصال و پیوستگی جسم است، ۲. صورت نوعیه به نام های جماد، نبات، حیوان و انسان که مبدأ آثار ویژه ای، در افراد انواع است. ب: نظریه ذیمقراطیس

ذیمقراطیس می گوید: اجسام از ذرات بسیار ریز غیر محسوس و نشکنی تشکیل یافته که هر کدام دارای ابعاد سه گانه است. اگر می بینیم که جسمی در ظاهر شکسته و یا بریده می شود، در حقیقت این ذرات متصل وکنار هم قرار گرفته اند که از یکدیگر فاصله بیشتری گرفته اند. ذیمقراطیس با فلاسفه یونان در یک جهت اتفاق دارد و آن حقیقت جسم است، هر دو نظر می دهند که واجد جسم، موجود متصلی است که دارای ابعاد سه گانه باشد. اختلاف وی با آنان در دو مورد است: الف: مصداق، و به اصطلاح: واحد جسم، در نظر ذیمقراطیس همان ذرات کوچک صلب و نشکن است که هر ذره ای به طور مستقل، واحد جسم

------------------ صفحه ۲۴۰

است و هیچیک از اجسام محسوس، جسم واحدی نیست، بلکه از اجسام بیشماری تشکیل یافته است. در حالیکه از نظر حکما، هر کدام (نه هر ذره ای) از اجسام محسوس واحد مستقلی است که وقتی آن را به دو نیم کنیم یک واحد واقعی را به دوواحد تقسیم کرده ایم. به عبارت روشنتر، هر یک از اجسام محسوس از دیدگاه فلاسفه یک جسم بیش نیست، در حالیکه نزد ذیمقراطیس واحدهای بیشماری است که به هم چسبیده اند. ب: از آنجا که واحد جسم نزد ذیمقراطیس ذرات نشکن است، لذا واحد جسم از نظر وی قابل انقسام نیست، در حالیکه از نظر فلاسفه تمام واحدها قابل انقسام است. زیرا واحد جسم از نظر آنان همان اجسام محسوس است که به آسانی قابل شکستن می باشد. ۳. نظریه متکلمان اسلامی

متکلمان اسلامی معتقدند: هر جسمی، از مجموعه ای از ذرات تشکیل شده، و ذرات مزبور در حالیکه طول و عرض وعمق ندارند تشکیل دهنده جسم می باشند. نام این ذرات، در اصطلاح متکلمان، «جوهر فرد» است. تفاوت نظریه متکلمان با نظریه ذیمقراطیس بسیار روشن است: ذرات تشکیل دهنده جسم، در نظر متکلمین، فاقد بعد است، در حالیکه بر پایه نظریه پیشین، دارای ابعاد سه گانه می باشد. ۴. نظریه اتمیسم

بر اساس این نظریه، که در جریان تحول علمی اروپا به وجود آمد، هر

------------------ صفحه ۲۴۱

جسمی از اتمهای بیشمار ونشکن تشکیل یافته است، با پیدایش نظریه اتمیسم، نظریه ذیمقراطیس بار دیگر زنده شده، ولی چیزی نگذشت که دانشمندان موفق به شکستن اتم شدند وروشن شد که اتم نیز دارای اجزائی است، بدینگونه که، هر اتمی از دو جزء به نام الکترون و پروتون ترکیب یافته و الکترونها بر گرد پروتون میچرخند. این بود نظریات دانشمندان جهان پیرامون اجسام. اکنون نیز دانشمندان فیزیکدان معتقدند که جسم از اتصال ووحدت حقیقی برخوردار نیست. و اگر اجسام را در ظاهر واحدی متصل و به هم پیوسته احساس می کنیم، در واقع امر از چنین اتصالی خبری نیست. در این صورت این پرسش مطرح می گردد که اگر در اجسام وحدت و اتصالی وجود ندارد، چگونه حرکت می تواند یک واحد متصلی باشد که میان گذشته و آینده جدایی نباشد. پاسخ:

اتصال و پیوستگی اجزای جسم، یا انفصال و از هم گسستگی آنها، ضرری به وحدت حرکت واتصال اجزای آن نمی زند. زیرا اعتقاد به انفصال وناپیوستگی اجزا، بیش از این ثابت نمی کند که صورت جسمیه ای به صورت یک امر متصل وجود ندارد و آنچه را که ما متصل می انگاریم متصل و پیوسته نیست، و چنین مطلبی به وحدت حرکت ضرری نمی زند. برای توضیح،به حرکت در

مکان توجه کنیـد. شـیء می توانـد دو نوع مکان داشـته باشد: یک نوع مکان ثابت وغیر متدرّج، و نوع دیگر مکان متدرّج، به گونه ای که جسم پیوسته مکانی را اشغال وسپس رها کند.

------------------ صفحه ۲۴۲

معنی اتصـال حرکت در مکان، این است که این مکانهای تـدریجی به هم پیوسـته است و میان آنها عـدم و فاصـله ای وجود نـدارد. درست است که ذهن ما می تواند آنها را به اجزای مختلف تقسیـم کند و جزئی را در پیش و جزء دیگری را در پشت سر قرار دهد، ولی این کار ذهنی لطمه ای بر وحدت حرکت، و اتصال گذشـته به آینده وارد نمی کند، زیرا این تقسیـم، ذهنی وفرضی است و در خـارج، از آن خـبری نیست. بنـابراین،چه شـما جسم را واحـدی متصـل بدانیـد که اجزای آن به هم پیوسـته است، یـا اینکه واحـدی بشناسـید که از اجزای منفصل ترکیب یافته است، هیچیک از این دو نظر، به وحدت این مکانها ی متدرج و اتصال مکانهای گذشـته به آینـده آسیب نمی رساند. سـیبی که در درخت قرار دارد، در حرکت کیفی خود، پیوسـته از رنگی به رنگ دیگر مبدل می شود. این کیف متـدرج، حالت اتصال و ناگسسـتنی دارد. خواه خود سیب واحـد متصـلی باشـد، و یا اینکه از اجزای منفصل و جدا از هم ترکیب یافته باشد، در هر حال این کیف متدرّج و سیّال به صورت یک واحد متصل روان و سیال است که گذشته های آن با آینده های آن مربوط می باشد.... آری، این نظریه بر فرض صـحت، ضـربه شـکننده ای بر صورت جسمیه (اتصال و پیوستگی جسم) وارد می سازد، صورت جسـمیه ای که در فلسـفه اسـلامی روی آن بحث و گفتگو شده است، ولی بر اتصال گذشـته حرکت به آینده آن لطمه نمی زنـد. خلاـصه آنکه، خواه جسم، وحـدت و اتصـال داشته باشـد و یـا نداشـته باشـد، مجموع تغییرها و تبـدیلها در کیفیتها وکمیتها، صیرورتها وشدنها به طور

------------------ صفحه ۲۴۳

مستمر از حالت قوه به فعلیت در می آیند تا آنجا که گاهی وضع جوهری آنها عوض می شود و جماد، به نبات وحیوان، وحیوان به انسان تبدیل می یابد و تغییراتی در کم و کیف به وجود می آید. رنگها و کمّیتها با دگرگونی خاص، با پیوسـتگی گذشته به آینده، رو به تکامل می گذارنـد. مکانهای گذشـته به آینـده، و اوضاع قبلی به اوضاع بعـدی، به صورت مجموع واحـدی می باشـند، بدون اینکه در این حرکت وقفه و یا سکونی در کار باشد. ۶. سرچشمه تغییر و حرکت کجاست؟

هر مـاده ای که کیفیت مخصوصـی را می پـذیرد (مثلاًـ دانه گنـدم وجو، بوته گنـدم و جو می باشـد، یا نطفه انسان، نوزاد انسان می گردد) این امر، به این علت است که ماده پیشین (دانه و گندم یا نطفه انسان) حامل اسـتعداد مخصوصی است که در سایه آن تحول پذیرفته و راه تکامل را می پیماید و از صورتی به صورت دیگر تبدیل می گردد، در حالی که این اسـتعداد در ماده دیگر نیست و از این جهت، نمی توان گام در این مسیر بگذارد و آینده ای بسان هر یک از آن دو داشته باشد. ما این حقیقت را در تغییرات صنعتی و«شدنها»ی مصـنوعی یی که واقعیت آن از پیوند یافتن اجزای مصـنوعی با یکدیگر، مرتبط گشـتن نیروها، فراتر نمی رود، به روشنی مشاهده می کنیم. شـما با تهیه چند متر پارچه وارد مغازه خیاطی می شوید و از او درخواست می کنید که برای شـما از پارچه مزبور پیراهنی بدوزد، او نیز پیشنهاد شما را می پذیرد وفوراً شروع به اندازه گیری می کند، ولی چنانچه به جای پارچه با

------------------ صفحه ۲۴۴

مقداری آهن و آجر سـراغ او بروید و از او درخواست کنید که از این مواد، پیراهنی برای شـما بدوزد! اگر از مغازه، به جرم تمسخر یـا جنون، بیرونتـان نیفکنـد، دست کم خواهـد گفت که در این مواد، امکان تهیه پیراهن نیست. از این بیان معلوم می گردد که ماده نخست (پارچه) دارای امکان واسـتعداد خاصی است که به ماده امکان می بخشد که به صورت پیراهن درآید، در حالیکه در آجر و هیزم چنین امکـانی نیست هر چنـد در آنها امکانات دیگری برای ساختن مصـنوعات دیگر وجود دارد. به عبارت دیگر، اگر در ماده جهان، صفت تحول پذیری نبود، هرگز امکان نداشت موجود مادی در مسیر تکامل قرار گیرد. جهان طبیعت سراپا امکان وقوه است

که می تواند صورت وفعلیتی را بپذیرد و فعلیت دیگر را رها سازد، و اگر این امکان و قوه از جهان گرفته شود جهان از تکامل باز می ایستد. هسته ای که در دل زمین کاشته می شود، دارای قوه و قدرتی است که در پرتو عوامل خارجی، مانند اشعه خورشید وآب و خاک و نیز عامل داخلی (سلولهای قابل رشد) شروع به رشد می کند، و به صورت نهال، درمی آید، در حقیقت، ماده در پرتو «قوه تحول پذیری» به کمک عوامل داخلی و خارجی منزل به منزل پیش می رود وبا اخذ صورتی، صورت دیگر را رها می کند. حل گره تکامل از این راه، به مراتب واقع بینانه تر از فرمول «تز و آنتی تز و سنتز» است. برای تقریب بیشتر ذهن، شمع وموم را در نظر بگیرید که به آسانی به صورتهای مختلف درمی آید و اراده انسان صورتگر، قادر است که در ظرف چند لحظه از آن صورت انسان یا شیری را بسازد، در حالیکه فی المثل برلیان دارای

چنین حالت تحول پذیری نیست و ایجاد تحول در آن، مایه شکسته شدن و از بین رفتن آن می گردد. اگر ماده جهان طبیعت بسان برلیان بود، هیچ نوع تحول در آن به سهولت امکان پذیر نبود. لذا باید گفت تحول پذیری ماده در پرتو عوامل داخلی و خارجی مایه ترقی وپیشرفت آن است، نه تضاد درونی. از این بیان نتیجه می گیریم که هر گاه، در حقیقت حرکت، این مطلب نهفته است که چیزی به صورت چیز دیگر درآید، باید دو امر یاد شده در زیر، پیش از حرکت محقق گردد. اوّلاً باید ماده و «چیز»ی باشد، تا صورت تازه ای بپذیرد. ثانیاً، قابلیت و شایستگی لازم ا ست که اولی را به حالت ثانوی درآورد، و این همان «استعداد» است که در فلسفه اسلامی پیرامون آن بحث می شود. در فلسفه اسلامی می خوانیم هر پدیده ای که از طریق حرکت ماده به وجود می آید، به علت این است که ماده متحول، حامل توان و استعداد دگرگونی است که در سایه آن، ماده تحولات را می پذیرد.(۱) اینکه می گوییم: مسبوق به استعداد وماده می باشد، نه به این معنی است که در خارج دو چیز مجزّا به نام ماده و استعداد داریم، بلکه مقصود این است که شیء واحد در مقام تحلیل وتجزیه عقلی به دو چیز تحلیل می پذیرد. امکان و استعداد از واقعیت ویژه ای برخوردار بوده و هرگز «شایستگی چیز دیگر شدن» امری فرضی و اعتباری نیست که مابازایی در خارج نداشته باشد بلکه از واقعیت خاصی برخوردار است، زیرا اگر استعداد «چیز دیگر

----

۱ . کل حادث مسبوق بقوۀ ومادۀ تحملها.

شدن» از واقعیت خاصی برخوردار نباشد، باید در همه چیز لیاقت تحول به همه چیز وجود داشته باشد، مثلاً دانه گندم بتواند به بوته جو تبدیل شود، در صورتی که واقعیت خارجی این امر را تکذیب می کند، پس باید پذیرفت که این قوه و نیرو از واقعیت خاصی برخوردار است، و خود قوه یک نوع وجودی است ، همان طور که فعلیت ، یک نوع وجود دیگر است ـ هر چند «قوه و استعداد» وجود مستقلی از ماده ندارند. ۷. هر قوّه ای، با فعلیتی همراه است

نکته قابل ملاحظه این است که بدانیم هر امکان و قوه ای با فعلیتی همراه است وتوضیح این مطلب با دقت در مورد دانه گندم و تخم مرغ روشن میشود. چه، فرض این است که در دانه گندم یا تخم مرغ، امکان بوته گندم شدن و همچنین مرغ شدن وجود دارد و ما نام این امکان را قوه می گذاریم(از این پس، هر موقع نامی از قوه می بریم مقصود از آن، امکان چیز دیگر شدن است). ولی همین قوه در دانه گندم و تخم مرغ با صورتی (و به تعبیر فلسفی: با فعلیتی) به نام گندم یا تخم مرغ همراه است. از ینروست که می گوییم دانه گندم و تخم مرغ، بالفعل دانه گندم و تخم مرغ است، ولی قوه بوته گندم یا مرغ شدن را دارد، و به عبارت دیگر، قوه و فعلیت به هم آمیخته است. زیرا هر جزئی از اجزای حرکت، تکاملی نسبت به جزء پیشین، و پایه ای برای تکامل آینده برتر است، به تعبیر دیگر، فعلیتی است نسبت به وضع گذشته، وقوه و توانی نسبت به وضع آینده. مثلاً جوجه نسبت به تخم مرغ، که حامل

------------------ صفحه ۲۴۷

قوه آن بود، فعلیت آن است، در حالیکه نسبت به مرغ شدن، که حامل قوه آن است، قوه و زمینه آن به شمار می رود، و همین گونه است مطلب در حرکت در مکـان، در کیف، در وضع، و در جوهر. در عین حـال، اجتماع چنین وجود وعـدمی، یا چنین فعلیت وقوه ای، گواه بر امکـان تضاد یا تناقض ممنوع نیست، زیرا آنچه ممنوع است این است که وجود هر چیزی، با عـدم خود جمع گردد نه با عدم چیز دیگر، و همچنین آنچه محال است اجتماع فعلیت هر چیزی است با قوه خود آن شیء، نه فعلیت هر شيء با قوه موجود بعد. از این بیـان یـک اصل فلسـفی به دست می آیـد و آن اینکه هر ماده ای که قوه شـدن چیزی در آن هست، قطعاً با یک فعلیتی همراه است که حکم حافظ ونگهبان آن قوه را داراست. ۸. قوه با فرا رسیدن فعلیت منتفی می گردد

اکنون بایـد دیـد که این قوه تا کی باقی است؟ شـکی نیست هنگامی که فعلیت دوم فرا می رسـد، یعنی دانه و تخم مرغ، بوته گنـدم وجوجه می شود دیگر قوه پیشـین بـاقی نیست. زیرا فرض این است که آن قوه، به مرحله فعلیت رسـیده و آنچه را که مـاده به وسـیله قوه آن را تعقیب می کرد به آن نائل گردیـده است. در این صورت معنی نـدارد که بگوییم هنوز قوه بوته گندم یا جوجه شدن باقی است،زیرا فرض این است که به صورت یک امر بالفعلماننـد بوته گنـدم و یا جوجه درآمده است. ازاین جهت فلسـفه اسـلامی می گویـد بـا پیـدایش فعلیتها، قوه ها و امکانها منتفی می شود، و دیگر قوه پیشـین بر ماده حکومت نمی کنـد. آری، درست است که با پیدایش فعلیتی، قوه پیشین منتفی

------------------ صفحه ۲۴۸

می گردد، ولی مفهوم این جمله آن نیست که پدیـده یاد شـده از هر نوع قوه و امکان عاری می شود، بلکه تنها از قوه خاصـی به نام قوه «بوته گنـدم شـدن» پیراسـته می شود، ورنه پس از پیدایش فعلیت مزبور، یک رشـته امکانات دیگری مانند امکان آرد شدن، نان شـدن وجزو بدن شدن، در ماده به وجود می آید و نوبت آن می رسد که ماده تحت شـرایط خاصـی به یکی از فعلیتها تبدیل شود و این کار، تا زمانی که ماده در حال تحول و گردش است ادامه دارد. ۹. کمالی بر کمال دیگر افزوده می شود

اکنون که روشن شـد بـا آمـدن فعلیتی قوه پیشـین منتفی می گردد، بایـد دیـد آیـا بـا آمـدن فعلیت دوم، وضع فعلیت نخست چگونه است؟ فی المثل وقتی تخم مرغ به جوجه تبـدیل شـد، موقعیت تخم مرغ نسبت به جوجه شـدن چگونه می شود؟ در این جا در میان فلاسـفه اسـلامی، دو نظر وجود دارد. یکی را شـیخ مشـائین، بوعلی سـینا، برگزیـده و دیگری را صـدرالمتألهین انتخاب کرده است. بوعلی می گویـد: بـا آمـدن فعلیت و صورت تازه، فعلیت نخست باطل ونابود می گردد،عیناً مثل اینکه انسان پیراهنی را از تن بیرون آورد و پیراهن دیگری بپوشـد. وقتی هم که تخم مرغ جوجه گشت، ماده محفوظ میان دو فعلیت، لباس یکی از فعلیتها را به نام تخم مرغ بودن از تن می کنـد و فعلیت دیگر را می پوشد. این همان نظریه معروف به «خلع و لُبس» به معنی کندن وپوشـیدن است، یعنی ماده پیوسته فعلیتی را از دست می دهد و فعلیت دیگری را به دست می آورد. صدر المتألهین در این مورد نظر مخصوصی دارد. وی می گوید:

------------------ صفحه ۲۴۹

فعلیت سابق ازمیان نمی رود بلکه جزو ماده می گردد و به گونه ای ماده را آماده می سازد که صورت دوم را بپذیرد و همچنین... از ایـن نظریـه در فلسـفه اسـلامی به نـام «لُبْس بعـدَ لُبْس»(پوششـی پس از پوشـش) تعبیر می آورنـد. گویـاترین تعبیر در تـبیین نظریه صـدرالمتألهین آن است که بگوییم: کمالات فعلیتهای قبل باقی می مانـد، هر چند خصوصـیات آنها باقی نیست. مثلاً وقتی تخم مرغ تبـدیل به جوجه می گردد فعلیت دوم ازنظر درجه کمـال، بالاـتر از فعلیت نخست است. از این جهت، می توان گفت: هر کمـالی را که تخم مرغ دارا بـود جوجه نیز داراست، به اضـافه کمـال دیگری که در فعلیت نخست موجود نبود وفعلیت آن را به دست آورد، و به قول معروف: چون که صـد آمـد نود هم پیش مـاست. در نظریه بوعلی، فعلیتی باطـل می شود و فعلیت دیگری جـایگزین آن می

گردد، ولی در نظریه صدر المتألهین، فعلیتی به فعلیتی کاملتر از خود تبدیل می شود و در حقیقت، دو فعلیت در یک فعلیت برتر خلاصه می شود، وجهان از این طریق راه تکامل را می پوید، در فصول آینده، بخش مربوط به «حرکت در جوهر»، توضیحات بیشتری در این باب خواهیم داد. ۱۰. چگونه در حرکت وجود وعدم به هم آمیخته است؟

از نظر فلاسفه اسلامی در حرکت، وجود وعدم به هم آمیخته است، و این حقیقت، با توجه به اینکه حرکت، یک موجود ممتدّ ومتدرّج می باشد روشن و واضح است. موجودی که دارای امتداد وکشش بوده و اجزای آن در یک جا مجتمع نیست، قهراً وجود هر جزئی از آن با عدم جزء دیگر آمیخته خواهد بود، زیرا هر

-------------------- صفحه ۲۵۰

جزئی از آن، بیانگر عدم جزء قبلی و بعدی است، یعنی عدم آن دوجزء قبلی وبعدی را در جزء مزبور مشاهده می کنیم. این مطلب به حرکت، که یک موجود تدریجی است، اختصاص ندارد، بلکه از خواص امتداد و کشش است، هر چند در آن تدریج نباشد. مثلاً ـ اجسام از آن نظر که دارای امتداد است هیچگاه تمام اجزای آن در یک جا جمع نمی باشد و هرگاه ما به نقطه ای از نقاط جسم چشم بدوزیم دیگر نقطه ها را در آنجا نمی بینیم، و هر نقطه ای بیانگر عدم نقاط دیگر است. خلاصه، از آنجا که حرکت یک موجود متدرّج و سیال است و اجزای آن در خارج پخش می باشد هر جزئی از آن فاقد جزء دیگر وبیانگر عدم آن است. در عین حال، باید توجه داشت که این گونه آمیختگی، به هیچ وجه ربطی به اجتماع نقیضین ندارد، ومشروح این قسمت در بحث تضاد وتناقض بیان گردیده است. نتایج حرکت در فلسفه اسلامی

-------------------- صفحه ۲۵۱

فصل بیست و پنجم: آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

تکامل، در فلسفه اسلامی ونیز فلسفه امروز مقام مهمی دارد و کشف حرکت در جوهر (تحول و دگرگونی طبایع جهان)، و طرح این نظریه توسط اندیشمندان مسلمان که مجموع اجزای طبیعت با یک حرکت درونی، از نوعی به نوع دیگر انتقال می یابد، واقعیت تکامل را بیش از پیش روشن کرد. در عصر رنسانس، زمانی «لامارک» و سپس «داروین» تکامل انواع و تحول نوعی به نوع دیگر را در زیست شناسی مطرح کردند، تکامل در فلسفه غرب بر سر زبانها افتاد. وقتی هم که تکامل اجتماع در جامعه شناسی(۱) کشف گردید، اعتقاد به تکامل، در میان دانشمندان بازار داغی یافت، از این جهت باید پیرامون دو موضوع سخن گفت: ۱. مفهوم تکامل چیست؟ ۲. آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

----

۱ . نخستین کسی که تکامل در جامعه را کشف کرد، جامعه شناس و مورخ مشهور اسلامی، ابن خلدون مغربی متوفای سال ۸۰۸ هجری قمری می باشد. وی تاریخی به نام «العبر» دارد که در چند جلد چاپ شده است و بر این تاریخ مقدمه ای نوشته که به مقدمه ابن خلدون مشهور است مقدمه مزبور بر خلاف تاریخ وی از اهمیت و شهرت عظیمی برخوردار است.

-------------------- صفحه ۲۵۲ صفحه مفهوم تکامل چیست؟

در زبان عربی، لفظ «نقص» گاه در مقابل واژه «تمام» و گاه در برابر لفظ «کمال» قرار می گیرد. آنجا که واژه «نقص» و «تمام» را به کار می برند، مقصود این است که شیء ناقص الخلقه یا تام الخلقه باشد، فی المثل نوزاد یک چشمی ناقص، و دو چشمی تام می باشد. در این اطلاق، نظر به اجزای طبیعی پدیده است: هرگاه نوزاد تمام اجزای اصلی بدن را دارا باشد او را «تام» می گویند و در غیر این صورت موجودی «ناقص» خواهد بود. حال آنکه، اگر کمالاتی را که این موجود در مراحل زندگی می تواند به دست آورد

در نظر بگیریم نوزاد «تام الخلقه» نیز ناقص بوده و موجود کاملی نیست. او در صورتی کامل می گردد که کمالات ممکن را به دست آورده و مراحل ترقی را به پایان برساند. در این جا با مفهوم «تکامل» آشنا شدیم اکنون وقت آن رسیده است که به سؤال دوم بپردازیم: ۱۱. آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟

یکی از دقیقترین مسائل، ملازمه حرکت با تکامل است، بدین معنی که آیا هرحرکتی مایه تکامل است؟ در اینجا دیدگاه علم و فلسفه یکسان ومشابه نیست بلکه کاملاً متفاوت است. جسمی که از نقطه ای به نقطه دیگر حرکت می کند با پرگاری که به دور خود می چرخد، از نظر علمی کسب کمال نمی کند و از پله تکامل بالا نمی رود. زیرا درست است که در این حرکت، شیء مکان

---------------- صفحه ۲۵۳

جدیدی به دست می آورد و وضع تازه ای تحصیل می نماید، ولی چون این نوآوری به قیمت از دست دادن مکان ووضع پیشین صورت می گیرد، بسان معامله گری خواهد بود که از معامله ای صد تومان سود برد، ولی در معامله دیگر صد تومان ضرر کند، یا حکم حوضی را دارد که پیوسته آب بدان وارد شود امّا به همان مقدار نیز از آن خارج گردد. لذا این قسم از حرکت، از دیدگاه علم مایه تکامل نخواهد بود،حرکتی مایه تکامل است که با حفظ کمالات پیشین، کمالات تازه ای به دست آورد و در آن حالتِ اشتداد به وجود آید، مثلاً درجه حرارتِ آب بالا برود «کمیّت» سیب در درخت افزایش پیدا کند، «جنین» در رحم مادر از نوعی به نوع دیگر متحول گردد و... و چون در حرکتهای وضعی و مکانی چنین استعدادی وجود ندارد، از این جهت نمی توان گفت که حرکت مطلقاً با تکامل همراه است. ولی از دیدگاه فلسفی، حرکت در تمام موارد، با تکامل مساوی است، خواه در آن اشتداد باشد یا نباشد. زیرا معنی حرکت، جز این نیست که شیء از مرحله (قوه) گام به مرحله (فعلیت) درآید، یعنی «توان»و «امکان» ، «شدن» گردد. جسمی که در نقطه ای قرار دارد، می تواند در نقطه ای دیگر نیزباشد، هرگاه این توان به مرحله فعلیت وشدن برسد، می گویند: قوه، به مرحله فعلیت رسید. اگر معنی حرکت همین باشد، حرکت پیوسته با تکامل همراه و هم آغوش خواهد بود، و ملازمت خواهد داشت. زیرا تکامل نیز جز این نیست که قوه ها و امکانات موجود در شیء، حالت شکوفایی به خود گیرد و به فعلیت برسد. این امر در تمام حرکتها، حتی در حرکت در مکان، وحرکت در وضع، محقق می باشد.

---------------- صفحه ۲۵۴

چیزی که سبب می گردد چنین حرکتی رنگ کمال به خود نگیرد آن است که در تفسیر تکامل لوازم حرکت را در نظر گرفته و از خودحرکت چشم پوشیده می شود، مثلاً ـ می بینیم که موقعیت جسم در حرکت در مکان یا در حرکت در وضع، فرق نکرده است و با تبدیل مکان و وضع، باز یک مکان و یک وضع بیشتر ندارد وبه اصطلاح در جا زده است، زیرا کسب مقام جدید به بهای از دست دادن مکان قدیم تمام شده است. ولی اگر خود حرکت را در نظر بگیرند و توجه کنند جسم با این حرکت، قوه و توان خود را به مرحله شدن رسانید، قطعاً خواهند گفت که در همه جا حرکت ملازم با تکامل است. اینکه می گویند: «تحصیل مکان ووضع جدید، به قیمت از دست دادن موقعیت پیشین تمام شده است»، ضرری به تکامل نمی زند زیرا از دست دادن مکان سابق ووضع پیشین، جزء ماهیت وواقعیت حرکت نیست، بلکه از لوازم حرکت در مکان و وضع است، چون ممکن نیست که یک شیء، در زمان واحد، دارای دو مکان و دو وضع باشد. از این جهت، جسم برای تحقق حرکت، وتبدیل قوه ها به فعلیتها ناچار است مکان ووضع قبلی را رها سازد. خلاصه آنکه، هرگاه چشم به خود حرکت دوخته و توجه کنیم که در تمام حرکتها، توانها به شدنها تبدیل می گردد، وبه اصطلاح فلسفی: قوه ها به فعلیتها می رسد، هرگز در کلیت قضیه واینکه هر حرکتی مایه تکامل است، تردید نخواهیم کرد. جهان در دامن خود موجودات کاملی را می پروراند

چنانچه این نظریه فلسفی را نپذیرفته و اصرار ورزیم که در تکامل بایستی حتماً افزایشی رخ دهد، آنگاه باید در تفسیر تکامل نظریه سومی را اتخاذ کنیم،

-------------------- ۲۵۵ صفحه

و تنها استثنای حرکت در مکان یا حرکت در وضع کافی نیست، زیرا هرگز مجموع اجزای جهان رو به تکامل (به معنی علمی لفظ) نمی رود و هرگز نمی توان گفت که تمام موجودات جهان با حرکت وتغییر خود، تکامل آفرین می باشند، بلکه جهان در حرکت عمومی خود که بخش مهمی از آن رو به نقصان و نابودی است، موجودات کاملی را در دامن خود پرورش می دهد، و چنین نیست که هر فردی از انسانها و حیوانات، نباتات، لزوماً روی در تکامل داشته باشد. زیرا ادعای اینکه هر حرکتی رو به تکامل است و تمام موجودات جهان (به معنی علمی، نه معنی فلسفی کمال) به سوی تکامل در حرکتند، امری مخالف حس ولمس است. چه، گذشته از اینکه بسیاری از انسانها یا حیوانها در درون تولد وشکوفایی از میان رفته و تیر اجل یا سموم خزان، نهال زندگی آنان را بر زمین می افکند، نسل بسیاری از حیوانات و نباتات نیز در حال انقراض می باشد و همچنین طبق قانون دوم «ترمودینامیک»، منظومه شمسی و تمام کهکشانها وسحابیها پس ازمدتی رو به انحلال و انقراض می روند، و جهان از گرمی به سردی و از تلاش رو به سستی می گذارد. با چنین اصل مهمی، هرگز نمی توان گفت، هر نوع تلاش وتکاپو در طبیعت، روی به سر منزل تکامل دارد. بلکه باید از جریان عمومی تکامل وجهت گیری کلی دستگاه خلقت به سوی کمال سخن گفت، که در جنب و جوش عام هستی، موجودات متکاملی پدید می آیند، هر چند بخشی از موجودات نیز از میان می روند. ۱۲. ارکان حرکت

فلاسفه اسلامی برای حرکت، ارکان ششگانه ای قائلند که با بررسی موارد

-------------------- ۲۵۶ صفحه

حرکت، وجود هر شش رکن ضروری به نظر می رسد. این ارکان عبارتند از: ۱. مبدأ، ۲. مقصد، ۳. محرک، ۴. موضوع حرکت، ۵. مقوله و یا جهتی که حرکت در آن انجام می گیرد، ۶. زمان و مقدار حرکت. یکی از حرکتها، حرکت در «أین» و مکان است ببینیم که این امور ششگانه چگونه در آن محقق می گردد. طبعاً با توضیح ارکان شش گانه در این نوع از حرکت، وضع دیگر اقسام نیز روشن می شود. فرض کنید که شما از خانه خود به محل کارتان حرکت می کنید، در این حرکت، ارکان شش گانه به روشنی دیده می شود: خانه، مبدأ حرکت، ومحل کار، منتهی ومقصد شماست. اراده و خواست شما محرِّک بدن، وجسم وتن نیز موضوع حرکت می باشد. همچنین مقوله و جهتی که حرکت در آن انجام می گیرد «أین» است که در اصطلاح توده مردم به آن مکان می گویند ومقدار حرکت نیز همان زمان است که آن را اندازه گیری می کند. شما می توانید با بررسی حرکتهای دیگر، هر یک از ارکان ششگانه مزبور را به دست آورید. مثلاً سیبی که در درخت از نظر کمّ و کیف در حال حرکت واشتداد است، آبی که روی آتش در حال گرم شدن می باشد، پروانه موتور، پرگار مهندس، وسنگ رویین آسیاب، که همگی در حال گردشند و پیوسته وضع خود را با خارج دگرگون می سازند، در همه اینها ارکان ششگانه با اندک دقتی به دست می آید و دیگر لازم نیست به بیان ارکان ششگانه در همه موارد حرکت بپردازیم. ۱۳. آیا هر حرکتی هدفی را تعقیب می کند؟

از مباحث سودمند حرکت این است که آیا هر حرکتی جویای هدف و

-------------------- ۲۵۷ صفحه

غایتی بیرون از حرکت می باشد، یا نه؟ شکی نیست که با مطالعه علوم طبیعی تا حدودی می توان این مسئله را ثابت کرد، ولی هرگز نمی توان با مطالعه مواردی مشخص ومحدود، یک قانون فلسفی عام که تمام جهان و حرکت آن در پوشش وی قرار گیرد، به دست آورد. هرگاه از نظر علمی ثابت شود که هر جانداری در حرکت خود به دنبال هدفی ویژه است، هرگز نمی توان از این طریق یک قانون فلسفی ساخته و گفت که در تمام حرکتها هدفی در کار است. زیرا فرض این است که مورد مطالعه ما موجود جاندار است و از مطالعه یک نوع موجود معین، نمی توان حکمی در باب سایر موجودات صادر کرد. مع الوصف، هدفداری حرکت را از طریق برهان فلسفی می توان ثابت کرد، زیرا: حرکت، طلب وتکاپو است، وحقیقت طلب بدون مطلوب تحقق نمی

پذیرد. مارکسیستها، که فلسفه خود را علمی می دانند و پیوسته می کوشند برای اصول فلسفی خود مبانی علمی جستجو کنند، از اثبات هدفگیری برای حرکت و از اثبات تکامل ناتوان وعاجزند. زیرا آزمایشهایی که روی انسان و حیوان وگیاهان روی زمین انجام می گیرد، هر چند ثابت می کند که حرکت در این نوع از موجودات، هدفی را تعقیب می نماید، ولی این نوع از آزمایشهای محدود، نارساتر از آن است که بتواند یک قانون فلسفی را ثابت کند، قانونی که بتواند سراسر هستی را فرا گیرد و برساند که حرکت در تمام موارد هدفی را تعقیب می کند. زیرا خود کره زمین، چه رسد به محتویات آن، چیزی نیست که در برابر جهانهای دور، موجود مهمی به حساب آید، از این جهت، نمی توان از آن قانون کلی وفلسفی انتزاع کرد.

------------------ صفحه ۲۵۸ ۱۴. چگونه بشر به پدیده ای به نام زمان متوجه شده است؟

شکی نیست که بشر به پدیده ای به نام «زمان»، که خود امتداد و کشش خاصی دارد، از نخستین روزهای زندگی خود توجه داشته است و هرگز نمی توان برای توجه او به عنصر زمان به طور قطع منشأی را یادآور شد. زیرا ممکن است حادثه زیر یا مشابه آن، مایه توجه بشر به پدیده زمان شده باشد: دو سوار کار از نقطه معینی شروع به حرکت می کنند و یکی از آن دو به مقصد می رسد، در حالیکه دومی نرسیده است. از اختلاف وضع این دو سوارکار و مقایسه آن با یکدیگر، هر بیننده ای به پدیده ای به نام زمان پی می برد وبا خود می اندیشد اکنون که سوارکار دومی در مدتی طولانیتر از اولی به مقصد رسیده است، پس حرکت این دو سوارکار، با کشش و امتدادی همراه می باشد که میزان آن در یکی کمتر و در دیگری بیشتر بوده است. به عبارت دیگر، از اینکه می بینند یکی از سوارکاران به مقصد رسیده ولی دیگری نرسیده است، به امتدادی به نام زمان پی می برند که می توان حرکتها را از نظر قلّت و کثرت یا کندی وسرعت با آن اندازه گیری کرد. اساساً در هر حرکتی، دو نوع امتداد داریم، پیوسته با آن دو هم آغوش است: ۱. امتداد مقوله ای مانند مکان در حرکت در «أین»، ۲. امتداد زمانی. فرض کن(۱)ید جسمی مسافت پانصد متری را در بیست دقیقه طی می کند. در اینجا دو امتداد وجود دارد: از اینکه جسم می توانست مسافتی بیش از فاصله پانصد متر یا کمتر از آن را طی کند، معلوم می شود امتدادی به نام امتداد

----

۱ . در غیر حرکت در مکان، به جای امتداد مکانی، مراتب ودرجات می گویند.

------------------ صفحه ۲۵۹

مکانی، که مسیر حرکت جسم است، وجود دارد. و از اینکه می توانست این مسافت را در کمتر از بیست دقیقه یا بیشتر از آن طی کند، می فهمیم که علاوه بر امتداد مکانی، که منطبق بر مسافت است، کشش دیگری داریم که با قطعات زمان تطبیق می کند. از بیان فوق دو مطلب استفاده می شود: ۱. زمان ، بیانگر مقدار حرکت است، چنانکه می گویند فلان ماشین در مدت بیست دقیقه این مسافت را پیمود. ۲. زمان مولود و زاییده خود حرکت است و حرکت هر جسمی با سیلان و جریان خود، زمان خویش را می سازد، به طوری که هرگاه در مجموع جهان یک حرکت بیش نباشد، زمان وجود خواهد داشت. چیزی که هست، مردم نوعاً همه حرکتها را با یک زمان عمومی که مولود حرکت خورشید یا زمین است می سنجند و به زمانهای کوچک که مولود حرکتهای دیگر است توجه ندارند، و الاّ به تعداد هر حرکتی زمان داریم و هر حرکتی با جریان و سیلان خود، زمان خاص خود را می سازد.

صفحه ۲۶۰

فصل بیست و ششم: حرکت در مقوله های عرض و جوهر

نتایج حرکت در فلسفه اسلامی حرکت، در مقوله های گوناگون عرض و جوهر

همان طور که یادآور شدیم، حرکت دارای ارکان ششگانه ای است که یکی از آنها مقوله حرکت است، یعنی جهتی که طبیعت در

آن جهت گام به پیش می نهد و تکامل می یابد، و به تعبیر دیگر، بستری که جسم در آن می غلتد یا دالان و راهرویی که طبیعت از آن عبور می کند. «مقوله» حرکت، که یا جوهر است ویا عرض، و برای آشنایی با این دو مفهوم رایج فلسفی، به توضیح زیر می پردازیم: تقسیم ممکن به جوهر وعرض، یکی از تقسیمات شایع در فلسفه اسلامی است. مثلاً «سیب» جوهر است، و رنگ و مقدار آن «عرض»ی است که قائم به آن می باشد. به عبارت دقیقتر، هرگاه چیزی در هستی پذیری مستقل باشد و هستی آن، فرع بر هستی دیگری نباشد، چنین موجودی را جوهر می گویند، مانند جمادات، نباتات وحیوانات، زیرا اجسام طبیعی، با تمام انواع و اقسامی که دارد چون در مقام هستی از شؤون موجود دیگر نیستند، آنها را «جوهر »می گویند. ولی هرگاه وجود یک شیء فرع بر وجود شیء دیگر ووابسته به آن باشد، آن را «عرض» می نامند، مانند سیاهی وسفیدی، و انواع

----------------- صفحه ۲۶۱

طعمها، بویها، نرمیها ودرشتیها. عرض، گاه به صورت محسوس می باشد، مانند رنگها، مزه ها وبویها، وگاه نیز به صورت غیر محسوس، مانند صفات وحالات روانی از قبیل شادی و اندوه و دیگر اعراض نفسانی. ۱۵. حرکت در چهار مقوله از عرض

فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمتألهین، معتقد بودند هر نوع حرکت و تحول در بستر عرض امکان پذیر است، و آنچه که دستخوش دگرگونی می گردد صفات واعراض طبیعت است، نه خود ذات و طبیعت شیء، و از میان اعراض نیز معتقد بودند که چهار عرض و صفت از صفات و اعراض طبیعت، می تواند مشمول تحول گردد، که عبارتند از: ۱. کیف (چگونگی)، ۲. کم(مقدار)، ۳. أین(مکان)، ۴. وضع. مقصود ازحرکت در «کیف»، این است که جسم در یکی از صفات ظاهری خود مانند رنگ، یا صفات درونی مانند یک احساس نفسانی رو به کمال بگذارد. مثلاً سیب، از دوران کالی تا لحظه ای که رشد می نماید رنگهای مختلفی پیدا می کند، و بستر حرکت، و به قول فلاسفه اسلامی: «مقوله» حرکت، قسمت کیف و چگونگی ظاهری جسم است. مقصود از حرکت در «کم»، افزایش مقدار وحجم جسم است. در همان مثال یاد شده، مقدار جسم سیب به مرور زمان افزایش یافته و بر کمیت آن افزوده می شود. مقصود از حرکت در «مکان»، که در اصطلاح فلسفی به آن حرکت در

----------------- صفحه ۲۶۲

«این» می گویند، این است که جسم بتدریج مکان و جایگاه خود را عوض کند و به تعبیر علمی تر: آن حالت و نسبتی که میان جسم و «مکان» برقرار است بتدریج عوض ودگرگون گردد. توده مردم از شنیدن نام حرکت غالباً به یاد این نوع از حرکت یا حرکت وضعی که بعداً خواهیم گفت می افتند. حرکت انسان در راه و یا حرکت وسائل نقلی در خیابان، همگی از قبیل حرکت در مکان و به تعبیر صحیحتر: حرکت در مقوله «أین» است. مقصود از حرکت در «وضع» نیز این است که جسم جای خود را عوض نکند و نسبت او با خارج از خود، پیوسته در حال دگرگونی باشد، مانند حرکت زمین به دور خود، حرکت سنگ رویین آسیاب به دور میله آن، حرکت پروانه ماشین بر گرد محور خویش، وحرکت الکترونها به دور پروتونها. کلیه حرکتهای مکانیکی، از مقوله حرکت در مکان و یا وضع بیرون نیستند. اعراض منحصر به این چهار نوع نیستند، بلکه در جهان ماده، یک رشته اعراض دیگری داریم که در فلسفه اسلامی از آنها بحث شده ولی حرکت در آنها مجاز شمرده نشده است.(۱)

----

۱ . اعراض باقیمانده عبارتند از: ۱. فعل: تأثیر و اثر گذاردن. ۲. انفعال: اثر پذیری، ۳. متی: زمان قرار گیری جسم. ۴. اضافه: انتساب: مانند پدری و فرزندی، ۵. جده: حالتی که انسان از پوشیدن لباس پیدا می کند. امّا چرا آنان حرکت در این پنج عرض را جایز نمی دانستند، خود بحث دامنه داری دارد که فعلاً برا ی ما مطرح نیست. به اسفار، ج۳، ص ۱۸۶، مراجعه گردد. هر چند بنابر حرکت در جوهر، تمام اعراض به دنبال حرکت درونی مشمول قانون حرکت خواهند بود و هر نوع اشکال تراشی در مورد شمول حرکت به این گونه از اعراض، اساس و پایه صحیحی ندارند، هر چند حکیم سبزواری در شرح منظومه، ص ۲۴۱ـ ۲۴۲، این اشکالات را با

اهمیت تلقی کرده است.

------------------ صفحه ۲۶۳

در تمام این موارد دو رکن حرکت را هرگز نباید فراموش کرد: ۱. متحرك یا موضوع حرکت، وآن همان جسم است که در عین حفظ تمام شخصیت آن، پیوسته صفات وی دگرگون می گردد. ۲. مقوله یا بستر وجهتی که جسم در آن جهت به تکامل ظاهری خود می پردازد. گویی کیف وکم یا مکان ووضع، بستری است که جسم روی آنها حرکت می کند، یا راهرویی که از آنجا می گذرد، وبالأخره جامه ای که پیوسته آنها را بر تن می کند. سیبی را که سرخ می گردد، آبی را که گرم می شود، و نهالی را که به صورت درخت تنومند در می آید، در نظر بگیرید، در همه این موارد، متحرك یا موضوع حرکت، سیب وآب و نهال است، وجهتی نیز که جسم در آن جهت رو به تکامل می رود، کیف وکم آن جسم را تشکیل می دهد. بنابراین در حرکت، موضوع(که همان شیء متحرك است) باید با حفظ شخصیت خود، در یکی از جهات ظاهری خویش، به سوی کمال حرکت کند، و در حقیقت، جوهر شیء از نظر عرض تحول پذیرد.و به اصطلاح ، در جریان حرکت اشیا، جوهر و خود ذات آنها عرض نمی شود، بلکه صفات آنها دگرگون گردیده و جسم و جوهر، نقش رابط میان صفات گذشته و آینده را ایفا می کند. لذاست که می گوییم، این سیب، همان سیب سفید است که اکنون سرخ شده است، یعنی ذات آن محفوظ مانده، ولی چهره آن دگرگون است. ۱۶. مقصود از حرکت در جوهر چیست؟

کاشف حرکت جوهری، فیلسوف بزرگ اسلامی صدرای شیرازی است

------------------ صفحه ۲۶۴

که در سال ۹۷۹ هجری قمری دیده به جهان گشود و در ۱۰۵۰ رخ در نقاب خاك کشید. صدرا با طرح مسأله «حرکت در جوهر» ثابت کرد که تغییر وحدوث، مخصوص اعراض و صفات ظاهری ماده نیست، بلکه تحول و دگرگونی به ذات ماده راه می یابد، و اشیای جهان در ذات خود تغییر می پذیرند و از نوعی به نوع دیگر متحول می گردند. اساس حرکت در جوهر این است که ذات ماده و جوهر اشیا پیوسته در حال تغییر ودگرگونی است، و عالم طبیعت، حقیقتی سیال وجوهری متبدل و متغیر دارد. جهان، بسان عکسی افتاده بر آب روان است که انسان تصور می کند آن عکس ثابت و پایدار است، در حالی که پیوسته عکسی بر سطح آب نقش می بندد وسپس از بین رفته و عکسی دیگر جایگزین آن می گردد. ماه و خورشید و اختران، پدیده های جوی وزمینی، و تمام اتمها ومولکولها که در نظر افراد بی اطلاع، ثابت وپایدار به نظر می رسد پیوسته در تغییر و تبدل بوده و شمس و قمر، با وجود سیال و بیقرار خویش است که نورافشانی می کنند. به قول مولوی: هر نفس نو می شود دنیا و، ما *** بیخبر از نو شدن اندر بقا عمر هم چون جوی، نونو می رسد *** مستمری می نماید در جسد(۱) شاعر و متفکری دیگر، تجدد طبیعت را چنین توصیف می کند: روز نو و شام نو، باغ نو، و دام نو *** هر نفس اندیشه نو، نوخوشی ونو عنا (۲) است

----

۱ . مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵. ۲ . عنا: رنج و محنت.

------------------ صفحه ۲۶۵

بر اساس نظریه حرکت در جوهر، هیچ ماده ای در جهان ثبات و قرار ندارد و هر پدیده، در هر آن، از وجود و هستی خاصی برخوردار است که آن هستی، در آن قبلی نبوده و در آن بعد نیز نخواهد بود. چیزی که هست گاه این تغییر وسیلان محسوس است و گاه محسوس نیست، و محسوس نبودن آن ضرری به این قانون، که دلایل فلسفی آن را تأیید می کند، نمی زند. چرا برخی حرکت در جوهر را محال می شمارند؟(۱) برخی از فلاسفه اسلامی پیش از صدرالمتألهین، حرکت در جوهر را بدین علت محال می دانستند که تحول و تغییر نمی تواند طوری باشد که رشته ارتباط شیء متحول را با گذشته آن، قطع کند، و به دیگر تعبیر، نباید

به گونه ای باشد که شیء به کلی از میان رفته و شیء تازه ای که اصلاً با گذشته وی ارتباط ندارد، جایگزین آن گردد، بلکه باید هسته اصلی شیء حفظ شود و حرکت، در ظواهر وصفات، و قشر و پوست آن انجام گیرد. در تمام حرکتها و تحولهایی که در پدیده های کیهانی و زمینی(از جماد ونبات وجاندار) رخ می دهد بایستی رابطه گذشته با آینده حفظ گردد، تا آنجا که بتوان گفت کره زمین فعلی، همان زمین چند میلیون سال پیش است که به مرور به این صورت درآمده است، یا این درخت تنومند چنار همان نهال صد سال پیش است که رشد و نمو کرده است. طبعاً این ارتباط در صورتی امکان پذیر خواهد بود که جوهر وذات شیء محفوظ بماند، و تنها صفات آن عوض شود.

---

۱ . اشکال حرکت در جوهر، به آنچه که در متن آمده است، منحصر نیست، بلکه اشکالات دیگری نیز در نظر مخالفان هست که برخی را صدر المتألهین در اسفار، ج۳، ص ۸۵ یادآور شده است.

---- صفحه ۲۶۶

به بیانی روشنتر: در مورد نهالی که درخت تنومند می گردد. جوانی که پیر می شود، سیب کالی که می رسد، وامثال آن، لزوماً بایستی یکی از سه راه را برگزید: ۱. در این گونه موارد، مطلقاً وجود هر نوع تحول و دگرگونی را منکر شد! بدیهی است که این نوع برخورد با مسئله، مورد رد و انکار تمام انسانهای واقع بین وحقیقت گرا خواهد بود. ۲. بگوییم نه تنها صفات و ظواهر آنها دگرگون شده، بلکه حرکت و تحول در ذات خود شیء راه یافته است در این صورت نیز باید ارتباط درخت تنومند وفرد کهنسال و سیب پخته را با گذشته آنها قطع کنیم، و چنین انگاریم که، پیرمرد از نو متولد شده و درخت تنومند امروز به وجود آمده است! این مطالب، علاوه بر اینکه خلاف حس ووجدان است، ملازم با انکار حرکت است، زیرا در این صورت چیزی به چیزی تبدیل نشده بلکه موجود کاملاً بی سابقه ای پای در عرصه وجود نهاده است. ۳. گفته شود ذات و گوهر این اشیا محفوظ مانده و دگرگونی در صفات آنها رخ داده است، رابط میان گذشته و آینده نیز خود شیء متحرک است. این بیان ملازم با اثبات حرکت جوهر در قسمت اعراض، و انکار حرکت جوهر در خود جوهر است. بر این اساس، گروهی حرکت در جوهر، و اینکه جوهر در زمینه و جهت گوهر خود، دگرگون گردد را محال شمرده اند و تنها به همان حرکت در صفات چهارگانه اکتفا ورزیده اند. آنچه گفتیم عصاره دلیل برخی از فلاسفه اسلامی (در رأسشان، بوعلی سینا) در انکار حرکت در جوهر بود، که به اعتبار این مطلب که در حرکت،

---- صفحه ۲۶۷

بایستی موضوع باقی بماند ولی در فرض حرکت در جوهر، متحرک وموضوع نابود گردیده، وچیزی از گذشته باقی نمی ماند و ارتباط از هم می گسلد، حرکت در جوهر را انکار می کنند. اکنون ببینیم که صدرای شیرازی، قهرمان نظریه حرکت جوهری، چگونه مشکل فوق را حل می کند؟ ۱۷. حافظ وحدت، اتصال و پیوستگی اجزای حرکت است

صدرالمتألهین، با ابتکاری که در تبیین حقیقت حرکت در جوهر دارد، پیروزمندانه از پاسخ این اشکال برآمده است. فشرده گفتار او را می آوریم: نخست باید دید که نسبت حرکت به «مقوله» و «بستر» حرکت چیست مثلاً باید دید در میوه ای مانند خرما که رو به سیاهی می رود و به اصطلاح حرکت خود را در «کیف» آغاز می کند، موقعیت حرکت نسبت به «سیاهی» که بستر حرکت، و جهت تکامل جسم در آن قسمت است، چیست؟ در اینجا آیا دو چیز داریم: چیزی به نام «حرکت» و چیز دیگری به نام «سیاهی»، وحرکت وسیاهی از قبیل لازم و ملزوم وعارض و معروض یکدیگرند؟ یا اینکه نسبت این دو با هم، نسبت نمود شیء است به خود آن شیء، نسبت وجود شیء است به خود آن، ونسبت وجود شیء است به خاصیت آن؟ در گذشته یادآور شدیم (۱) که حرکت جز نحوه وجود خود شیء، چیز دیگری نیست، مثلاً سیاهی دو جور می تواند ظاهر شود: یک بار به صورت

---

۱ . فصل بیست و سوم تحت عنوان آیا «بودن» با «شدن» مغایر است، مراجعه کنید.

------------------ صفحه ۲۶۸

سیاهی ثابت و برقرار که همه اجزای وجود آن یکجا تحقق می پذیرد، و بار دیگر به صورت سیلانی و تدریجی، به گونه ای که وجود سیاهی در طول زمان پخش می گردد. بنابراین، حرکت در «کیف»، جز وجود تدریجی آن کیف چیز دیگری نیست همچنانکه سکون جز تجلی وجود آن به صورت دیگر، چیز دیگری نمی تواند باشد. اکنون سؤال می کنیم: مایه وحدت و یگانگی دو سیاهی چیست؟ چگونه سیاهی دوم را به سیاهی نخست نسبت می دهیم ومی گوییم: این همان سیاهی دیروز است که امروز کاملتر شده است. پاسخ این پرسش آن است که، اتصال این سیاهیها و به هم پیوستگی آنها، حافظ وحدت و مایه ارتباط و یگانگی میان آنهاست، و اگر اتصال وپیوستگی نبود، هرگز نمی توانستیم تمام مراتب را مراتب و درجات یک شیء واحد بدانیم. از این بیان، پاسخ اشکال به حرکت در جوهر و تحول در ذات شیء نیز روشن می شود. زیرا هیچ مانعی ندارد که شيء در ذات خود گام بزند و گوهر شيء، در طول زمان، تحولاتی پذیرد، به گونه ای که هر مرتبه از مدارج کمال، با مرتبه پیشین مغایر باشد، ولی در عین حال، وحدت و یگانگی همه مراتب مختلف محفوظ شمرده شود. چه، حکم اینکه همه این درجات به هم اتصال داشته و پیوستگی کاملی بر آنها حکمفرما است ومرتبه دوم همان مرتبه نخستین است که کمالی بیشتر یافته است و هر مرتبه ای نسبت به مرتبه قبل خویش، همین حکم را دارد، از این جهت همه این مراتب، مراتب یک شیء واحد شمرده می شود و آنها به طور مجموع، مراتب وجود واحدی هستند که در طول زمان، درجات گوناگون داشته و یافته است.

------------------ صفحه ۲۶۹

درست است که در حرکت در رنگ، متحرکی به نام جسم، و راه و بستری موسوم به درجات رنگ سیاهی داشتیم که متحرک پیوسته از این راهها می گذشت و در این بسترها می غلتید و در تمامی حالات نیز متحرک، همان متحرک نخستین بود ولی در حرکت در جوهر هر دم متحرکی غیر از متحرک نخست است، آری این تفاوت درست است، امّا باید توجه کرد که حافظ وحدت سیاهیها (و اینکه سیاهی آخر، همان سیاهی نخست است که کمرنگ بود) یا مایه وحدت حرارتهایی که فلزو آب پیدا می کنند، خود جسم متحرک نیست که سیاهی یا حرارت قائم به آن است، بلکه از آنجا که سیاهیها و حرارتهای مزبور به هم اتصال و پیوستگی دارند، همگی یک تحول به حساب می آیند ووحدت جسم و یکی بودن معروض در تمام حالات، تأثیری در وحدت سیاهیها وحرارتها ندارد. همین سخن، عیناً در حرکت در جوهر نیز حکمفرما است. درست است که بر اساس این نظریه هر دم هویت نوینی به وجود می آید، و هویتها لحظه به لحظه دگرگون می شوند، امّا از دو نظر، مجموع هویتها، یک هویت مشخص واحد به شمار می روند: ۱. اتصال و پیوستگی وجودی میان تمام مراتب، به این هویتها وحدت و یگانگی می بخشد وهمه را به صورت موجود واحدی در می آورد که اجزای وجودی آن، در بستر زمان و مکان پخش و گسترده اند و در هر لحظه ای جزئی و قطعه ای از آن، محقق می گردد. البته از آنجا که «ذی اجزاء» بودن حرکت، نه به این معنی است که هم اکنون هر جزئی از اجزای حرکت به صورت مشخص وجدا از هم تحقق و هستی دارد(و به اصطلاح، اجزای بالفعل می باشند) بلکه به معنی اجزای

------------------ صفحه ۲۷۰

نهفته در وحدت و پیوستگی است و به اصطلاح، اجزای بالقوه می باشند، از این جهت، پخش اجزا در بسترهای زمان و مکان، موجب تعدد شخصیت نبوده ووحدت متحرک با اعتراف به تنوعها محفوظ خواهد بود، و آنچه که مطلوب و خواسته مستشکلان است لازم نخواهد آمد. زیرا بقای متحرک دو نوع است: گاه به صورت ثبات و سکون و به صورت «ماندن» و گاه به صورت یک وجود گسترده که اجزای آن در بستر زمان و مکان پخش شده و میان همه اجزا وحدت و اتصال وپیوستگی حکمفرماست. ۲. در حرکت جوهری، درجات پایین به گونه ای فشرده در درجه بالا محفوظ است. درست است که وضع فعلی طبیعت با وضع پیشین آن

از زمین تا آسمان فرق کرده، تا آنجا که جماد به صورت موجودی جاندار درآمده است، ولی هر نوع کمال ضعیف وکمرنگی که در نخستین مراحل طبیعت موجود بود، در آخرین مرحله به صورت عصاره موجود است، مانند رقم صد که نود و هشتاد و دیگر اعداد پایینتر نیز در آن موجود می باشد. چیزی که هست نقایص مرحله نخست حذف می شود و اصل کمال آن، محفوظ می ماند، و از این طریق، وحدت موضوع حفظ می گردد.(۱) اکنون وقت آن رسیده که برهان حرکت در جوهر طبایع را از کاشف بزرگ آن بشنویم. ولی پیش از آنکه، به استدلال صدرا گوش بسپاریم لازم است مطلبی را مورد بررسی قرار دهیم، و آن اینکه، مفهوم دو اصطلاح علمی (صورت جسمی، و صورت نوعی) که در فلسفه اسلامی، کاملاً رواج دارد و تشریح حرکت در جوهر یک نوع به آن بستگی دارد، چیست؟

---

۱ . به اسفار، ج۳، صفحات ۸۶ و۹۷، و پاورقی استاد علاّمه طباطبایی بر اسفار، ص ۷۸.

---------------- ۲۷۱ صفحه ۱۸. مقصود از صورتهای (۱) جسمی ونوعی چیست؟

فلاسفه اسلامی در هر جسمی، علاوه بر «صورت جسمی» که همان امتداد و کشش و اتصال اجزای جسم به یکدیگر است، صورتی به نام «صورت نوعی» قائل شده و می گویند که تمام آثار وخواص اجسام (از رنگ وبو و طعم در نباتات، و درک و شعور در جانداران) همه و همه معلول صورت نوعی جسم و از آثار مستقیم آن است، به گونه ای که اگر صورت نوعی در کار نباشد، همه این آثار و خواص از بین می روند. برای اینکه خوانندگان گرامی با واقعیت صورتهای جسمی و نوعی اجسام، بخوبی آشنا شوند در این باره توضیحاتی می دهیم: فرض کنید در برابر ما یک رشته سنگهای مختلف معدنی از قبیل مرمر، عقیق، فیروزه و یاقوت و غیره وجود دارد. سنگهای مزبور با دیگر سنگها و نیز دیگر اجسام مانند درخت و جاندار، هم نقطه اشتراکی دارند و هم وجه افتراقی. نقطه اشتراکشان این است که همگی یک حالت امتداد و به اصطلاح حالت ابعاد سه گانه داشته و تماماً دارای پهنا و درازا و ژرفا هستند و می توان آنها را در سه جهت قسمت کرد. به این وجه اشتراک، صورت جسمی می گویند وحقیقت صورت جسمی چیزی جز داشتن امتداد و حالت اتصال اجزای جسم به یکدیگر نیست. در عین حال، هر یک از اجسام مزبور برای خود خصوصیت و ویژگی

---

۱ . مقصود از «صورت» در اینجا همان فعلیتهایی که در اجسام طبیعی به وجود می آید و هرگز مقصود از آن «شکل» یا معنی متقارب به آن نیست، وصورت به معنی فعلیت، مناسب با «فصل» در مقابل جنس است.

---------------- ۲۷۲ صفحه

خاصی نیز دارند که در دیگران نیست. مثلاً سیب و به، هر کدام عطر و بوی خاصی دارد که هرگز در آلوچه و زردآلو نیست، یا هر یک احجار کریمه درخشندگی و اثر ویژه ای دارد که در دیگر احجار یافت نمی شود. جانداران نیز هر یک خصایصی دارند که در انواع دیگر نمی توان آن را یافت. فلاسفه اسلامی برای توجیه این آثار و خواص مختلف، در هر یک از اجسام، علاوه بر صورت جسمی، به یک واقعیت خاصی به نام صورت نوعی جوهری، معتقدند که آثار مخصوص هر جسمی به آن مستند است، و این صورت نوعی، نه تنها مبدأ آثار وویژگیهای مزبور، بلکه مایه تمیز و جدایی انواع از یکدیگر است. به عبارت دیگر، اگر موجودات جهان به صورت انواع گوناگون تجلی می کند، به علت همین صورتهای نوعی است که آنها را به صورت انواع و دسته بندی های مختلف درآورده است. در میان موجودات جاندار، نفس حیوانی هر موجود جاندار، و یا نفس ناطقه هر انسان، صورت نوعی اجساد و ابدان آنهاست و هر نوع ویژگی که در اقسام جانداران دیده می شود، مربوط به روح وروان، و در اصطلاح فلسفی مربوط به نفس حیوانی یا انسانی آنها است که موجد این آثار و خواص می باشد. هرگاه سخن از حرکت در طبیعت یا جوهر به میان می آید،

مقصود حرکت در گوهر اشیاست که همان صور نوعی آنها می باشد، و در حقیقت، واقعیت هر چیز اصل حقیقت آن همان صورت نوعی آن است که انواع را از هم جدا می سازد، و این صورت نوعی پیوسته در حال حرکت (تغییر و تبدیل و تکامل) بوده و لحظه ای آسوده و آرام نیست.

------------------ صفحه ۲۷۳

پایه گذار نظریه حرکت جوهری، معتقد است که نفس هر انسان در نخستین روزهای پیدایش خود، بسیار ضعیف و ناتوان است. ولی کم کم بر اثر تبدل جوهری و تکامل ذاتی، رو به اشتداد نهاده و از نظر واقعیت به کمال عالی خود می رسد. به گونه ای که تفاوت درجه جوهری نفس یک انسان چهل ساله، یا کودک شیرخواره از زمین تا آسمان است. و این در حالی است که از نظر منکران حرکت در جوهر ـ از جمله شیخ مکتب مشاء بوعلی سینا و پیروان او ـ درجه وجودی نفس کودک با یک انسان بزرگ، وواقعیت و حقیقت آن دو، یکی است اگر تفاوت میان این دو وجود دارد به علت یک رشته صفات اکتسابی است که انسان بزرگسال آن را کسب کرده است، بی آنکه کوچکترین تفاوتی در جوهر ذات این دو انسان به وجود آمده است. اکنون که با این اصطلاح آشنا شدیم، لازم است که برهان حرکت در جوهر را که مناسب با افکار همگانی است مطرح نماییم، و از آنجا که هدف، خدمت به جوانان حقیقت جو و پژوهشگر است، از به کار بردن اصطلاحات پیچیده خودداری می کنیم.

------------------ صفحه ۲۷۴

فصل بیست و هفتم: دلایل حرکت در جوهر

حرکت جوهری در فلسفه اسلامی دلایل حرکت در طبایع پدیده ها یا حرکت جوهری

صدرای شیرازی، کاشف قانون حرکت در طبایع و ذات اشیا، از طرق گوناگون بر نظریه خود استدلال کرده است، که نقل همه آنها در قالب اصطلاحات فلسفی، از گُنجای این دفتر بیرون است. علاقمندان این شیوه از بحثها باید از کتابهای اصیل فلسفه اسلامی بهره گیرند و با آشنایی به مبانی و اصول کاشف این قانون طبیعی به هدف او پی برند. در اینجا، عصاره وچکیده برخی از براهین او را، به گونه ای روشن و دور از هر نوع اصطلاح، می آوریم تا همگان از افکار عمیق این اندیشمند سترک آگاه شوند.(۱)

----

۱ . علمی ترین رساله ای که نگارنده پیرامون مسائل مربوط به حرکت به ویژه حرکت در جوهر دیده است، رساله استاد بزرگوار، مرحوم علامه طباطبایی(رحمه الله) است. وی در رساله خود به نام قوه و فعل مجموع مباحث مربوط به حرکت را به گونه ای بدیع مطرح ساخته و قریب هفتاد مسئله فلسفی را در آنجا مورد بحث قرار داده است. ضمناً یک قسمت از آنها را نیز در بحث قوه وفعل کتاب اصول فلسفه وروش رئالیسم نیز آورده اند.

------------------ صفحه ۲۷۵ ۱. حرکت در عرض گواه بر حرکت در جوهر است

شکی نیست که پدیده هایی به نام «عرض»(مانند «کیف» و «کم») در حال تحول وحرکتند مثلًا سیب درختی، از نظر رنگ و مقدار، آناً ف آناً رو به اشتداد وتکامل دارد، و اشتداد و افزایش رنگ وی گواهی روشن بر اشتداد طبایع اشیاست. دگرگونی در اعراض وصفات اشیا به دوگونه انجام می گیرد: گاه عامل خارجی سیب دگرگونی می شود، و این دگرگونی مستند به طبیعت و ذات پدیده نیست، مانند آبی که به علت مجاورت با آتش ویا تابش خورشید گرم می شود.(۱) و گاه تحول و دگرگونی صفات شیء، مربوط به طبیعت خود شیء و برخاسته از ذات آن است، مانند تحول رنگ میوه و تکامل حجم آن، زیرا هرگز نمی توان ارتباط تکامل میوه را (از حیث کیفیت وکمیت)با طبیعت آن انکار کرد. درست است که تابش خورشید، نفوذ آب، و مواد قندی زمین نیز در این دگرگونی مؤثرند، امّا این تأثیر به آن معنی نیست که عوامل خارجی مستقیماً در تغییر چگونگی میوه، و افزایش حجم و

مقـدار آن مؤثرنـد، بلکه این عوامل، پیش از همه در رشـد و نمو درخت اثر می گذارند، و غوغایی در نهاد آن پدید می آورند، در نتیجه، رنگ و طعم و بوی آن نیز عوض می شود. اگر حرکت ودگرگونی مربوط به طبیعت میوه وذات آن است، چگونه

---

۱ . در اصطلاح فلسفه به این قسم از عرض، عرض غریب، و به قسم بعدی عرض ذاتی می گویند.

------------------ صفحه ۲۷۶

می توان گفت که نهـاد آرام، اوصـافی نـاآرام در آغوش خود می پرورانـد؟! آیـا دگرگونی در صـفات، گواه بر دگرگونی در نهاد شیء نیست؟ به تعبیر علمی تر، هر درجه ای از رنـگ، بو، طعم ومقـدار میوه، به حکم اینکه معلول نهـاد جسم، و برخاسـته از طبیعت اوست، طبعاً متناسب با درجه خاصـی از طبیعت و نهاد شـیء خواهـد بود. هرگاه پدیده ای از نظر اوصاف و اعراض تحول یابد، باید نهـاد و ذات آن نیز دگرگون گردد، تا تکامل علت با تکامل معلول همگام شود. در غیر این صورت بایـد گفت که معلول، درجاتی را طی کرده ولی «علت» در همـان مقـام و موقعیت گذشـته خود در جـا زده است، واین سـخن نتیجه ای جز اعتراف به معلول بـدون علت نـدارد. خلاصه آنکه، بایـد به موازات هر درجه از اوصاف واعراض، درجاتی نیز از طبیعت شـیء وجود داشـته و رابط این دو، همـان رابطه علت ومعلول باشـد، به گونه ای که سیر و جنبش و تحرک در نهـاد شـیء، مـایه حرکت وجنبش در صـفات و اعراض گردد. از این بیـان نتیجه می گیریم که، هرکجـا طبیعت از نظر عرض، رو به اشـتداد باشـد، قهراً از نظر نهـاد نیز رو به اشـتداد بوده و ناآرامی اوصاف، گواه ناآرامیِ نهاد است. (۱) ۲. وابستگی کامل عرض به جوهر

در گذشته، با مفاهیم عرض و جوهر آشنا شده و دیدیم که عرض،

---

۱ . به اسفار، ج۳، ص ۱۰۲ و شـرح منظومه، ص ۲۴۴، مراجعه شود، تقریر برهـان مزبور به این شـکل برای همگان معلوم است و در کتابهای فلسـفی این برهان به صورت فنی تری مطرح می باشـد. می گویند: علت متغیر، متغیر، و علت ثابت، باید ثابت باشد و هرگز نمی توان متغیر را از آن نظر که متغیر است به ثابت مستند کرد.

------------------ صفحه ۲۷۷

موجودی وابسته و متکی به جوهر است.از وابسـتگی عرض به جـوهر می توانیم در این بحث نـتیجه بگیریم ، زیرا اگر بپـذیریم که واقعیت عرض، «لا اسـتقلالی» و وابستگی کامل به موضوع خویش است، در این صورت تکامل در عرض، ملازم با تکامل در جوهر خواهـد بود. در غیر این صورت، یعنی اگر موضوع ساکن وثابت باشـد ولی عرض ووصف شـیء در حال حرکت وجنبش باشد و به عبـارت دیگر، عرض به طور تدریـج از نردبان تکامل بالا رفته و از قوه به فعلیت برسـد، امّا در جوهر و موضوع عرض چنین غوغایی پدیـد نیاید، آری در چنین فرضـی، عرض، ماهیت وواقعیت خود را که همان طفیلی گری ووابسـتگی است از دست داده و به جوهر منقلب می شود. خلاصه آنکه، فرض حرکت در صـفات برونی(که از نظر تابع وابسـته است) بـدون آنکه در متبوع حرکتی به وجود آید ملازم با انکار و وابستگی آن صفات است. به عبارت دیگر، اعراض نه تنها در اصل وجود وهستی خویش تابع موضوع خود می باشـند، در صفات و چگونگی وجود خود، مانند حرکت و سکون نیز تابع موضوع خویشند، و هرگاه در عرض وصفی به نام «تجدد» و تحـول دیـده شـد بـه حکـم تبعیت بایـد گفت که این تجـدد، ناشـی از تجـدد در ذات شـیء و طـبیعت موضـوع است.(۱) مرحوم صدرالمتألهین این برهان را به گونه ای دیگر نیز تقریب کرده است

---

۱ . اساس این برهان را، قاعده مشهور فلسفی «وجود العرض فی نفسه عین وجوده لموضوعه» تشکیل می دهد و محصل آن این است که واقعیت عرض، همـان وابسـتگی کامـل به موضـوع است وهرگز ممکن نیست در یـک موضوع کاملاًـ وابسـته،حرکت وتحول به

وجود آید، بدون آنکه در متبوع چنین وضعی به وجود آید.

------------------ ۲۷۸ صفحه

که شرح وبسط آن نیاز به طرح یک رشته مبانی و اصولی دارد که در مکتب وی محقق ومحرز است. لذا از ذکر آن خودداری کرده وعلاقمندان را به کتاب گرانسنگ خود وی ارجاع می دهیم.(۱) ۳. برای زمان ریشه ای جز طبیعت متحول نیست

صدرای شیرازی علاوه بر دو برهان پیش، برهان سومی اقامه کرده که آشنایی با آن، ما را به حقیقت حرکت در جوهر ونتایج درخشان آن آشنا می سازد. دو برهان پیشین، بیش از این اثبات نمی کند که هر کجا تحرکی در ظواهر و صفات مشهودی باشد گواه بی قراری در جوهر اشیا نیز هست، و از این رهگذر، به طور اجمال ثابت می شود که دو نوع تحول داریم: تحول در اعراض وصفات، و تحول در ذات وذاتیات. ثبوت حرکت جوهری، در این حد، هر چند مهم وقابل توجه است، ولی آنچه را که مرحوم صدرالمتألهین خواهان آن است، ثابت نمی کند. چه، او مدعی است که مجموع جهان ماده، در هر لحظه ای، در حال تغییر و دگرگونی وبی ثباتی و بی قراری است، و هر ذره ای از ذرات جهان، در هر دم، وجودی نو و هویت تازه ای دارد، و این «نوپدیدی» در تمام ذرات وجود جهان رخنه نموده و بر همه حاکم است. تو گویی جهان بسان رودخانه ای است که از نقطه ای می جوشد و به نقطه ای دیگر می ریزد وهرگز نباید فریب سکون وسکوت ظاهری را که بر جهان حکمفرما است خورد وطبایع اشیا را ثابت و برقرار انگاشت. زیرا این سکون و سکوت، پنداری بیش نیست، و همچون

----

۱ . اسفار، ج۳، ص ۱۰۴، تحت عنوان برهان مشرقی.

------------------ ۲۷۹ صفحه

سکون عکسی است که در آب روان افتاده و به نظر می رسد که آب در جریان ولی عکس ثابت و برقرار است، حال آنکه این اندیشه، جز ضعف حس، علت دیگری ندارد. مولوی می گوید: قرنها بر قرنها رفت ای همام *** وین معانی برقرار و بردوام شد مبدل آب این جو چند بار *** عکس ماه و عکس اختر برقرار (۱) نیز: هر نفس نو می شود دنیا و ما *** بی خبر از نو شدن اندر بقاء عمر هم، چون جوی، نونو می رسد *** مستمری می نماید در جسد (۲) توهّم سکون و آرامش در طبیعت، از قبیل خطای باصره است که نظایر آن در زندگی زیاد است: آتش گردان با حرکت خود دایره ای از آتش را در قوه باصره ترسیم می کند! در حالی که هرگز در خارج دایره ای از آتش وجود ندارد، یا حرکت سریع پره های پنکه سبب می شود که ما آنها را ساکن پنداریم! حال آنکه قطعاً متحرك و گردانند.

----

۱ . دفتر ششم، ص ۷۸. ۲ . مثنوی، دفتر اول، ص ۲۵.

------------------ ۲۸۰ صفحه آن ز تیزی مستمر شکل آمده است *** چون شرر، کِشْ تیز جنبانی به دست شاخ آتش را بجنبانی بساز *** در نظر آتش نماید پس دراز این درازی مدت از تیزی صنع *** می نماید سرعت انگیزی صنع (۱) اثبات حرکت جوهری در این حد، یعنی اینکه جهان در هر لحظه، وجود نو و هستی نو داشته و هیچ ذره ای در دو لحظه یک هستی واحد ندارد، نیازمند برهان دیگری است که آن را اثبات کند. ازینروی حکیم بزرگ اسلام، به طرح برهان سومی پرداخته است که تضمین کننده صحت اندیشه بلند این حکیم است. از آنجا که تبیین و تشریح برهان مزبور، مستلزم این است که صفحاتی را به آن اختصاص دهیم وانگهی ممکن است برای گروهی از خوانندگان سنگین باشد، لذا تشریح این برهان را به وقت دیگر موکول می کنیم و آشنایان به فلسفه اسلامی می توانند به کتاب اسفار مراجعه کنند.(۲) خلاصه برهان مزبور چنین است که، واقعیت زمان مبدأ و ریشه ای جز طبیعت و جهان ماده ندارد، و چیزی که زمان در وجود آن انتزاع می شود نمی تواند ثابت وپایدار باشد، بلکه باید

نحوه هستی آن، بسان هستی خود زمان، تدریجی ولحظه ای باشد. به عبارت دیگر: این حرکت عمقی و درونی

----

۱ . دفتر اول، ص ۲۸. ۲ . اسفار، ج۳، ص ۱۳۹ـ ۱۴۰، فصل: ارتباط حادث به قدیم و ج۷، ص ۲۹۰ـ ۲۹۱. وی در این صفحات این برهان را به روشنترین وجه بیان کرده است.

----------------- ۲۸۱ صفحه

ماده است که زمان را می سازد. لذا طبیعت جهان بایستی بسان زمان، پیوسته در حال تبدل و دگرگونی نو به نو باشد، و به عبارت رساتر، از آنجا که طبیعت و زمان با هم آمیخته اند باید از نظر تجدد و تحول نیز مثل هم باشند. برهان فوق، نهایتاً نتیجه می گیرد که برای طبیعت دو بعد مکانی و زمانی وجود دارد و برای اولین بار در تاریخ فرهنگ بشر ثابت می کند که زمان در دل طبیعت نهفته، وبعد چهارم آن است. دست پنهان وقلم بین...

در اینجا از تذکر یک نکته ناگزیریم: بر خلاف پندار افراد ناآگاه مفهوم حرکت در جوهر، این نیست که طبیعت جهان با نیروی درونی خویش، بدون وابستگی به قدرت برتر، خودساز وجهان ساز است، بلکه همان طور که در فصل هجدهم یادآور شدیم نیاز جهان ناپایدار به مقامی پایدار، وابستگی جهان متحرک به محرکی ثابت، وقیام طبیعت منفعل به فاعلی پیراسته از انفعال، از امور بدیهی عقل است و هیچنوع تحولات سطحی و عمقی (عرض وجوهری) بدون عنایت مقام والاتر و برتر امکان پذیر نیست، و به قول جلال الدین محمد بلخی: هر دمی از وی همی آید اَلَست *** جوهر و اعراض می گردند وهست گر نمی آید بلی، ز ایشان ولی *** آمدنشان از عدم باشد بلی (۱)

----

۱ . دفتر اول، ص ۵۶.

----------------- ۲۸۲ صفحه دست پنهان، و قلم بین خط گزار *** اسب در جولان و، ناپیدا سوار گه بلندش می کند گاهیش پست *** گه درستش می کند گاهی شکست گه یمینش می برد گاهی یسار *** گه گلستانش کند گاهیش خار تیر پران بین و ناپیدا کمان *** جان ها پیدا، وپنهان جان جان(۱)

----

۱ . دفتر دوم، ص ۱۳۸.

۲۸۳ صفحه

فصل بیست و هشتم: اصل سوم دیالکتیک

اصل سوم دیالکتیک اصل تأثیر متقابل پدیده ها

طی بررسیهای پیشین، با دو اصل از اصول دیالکتیک کاملاً آشنا شده و از افکار بلند اندیشمندان مسلمان در زمینه هر دو اصل آگاه گشتیم. اکنون وقت آن رسیده که پیرامون اصل سوم از اصول دیالکتیک سخن بگوییم. در این اصل، سخن تأثیر متقابل حوادث و پدیده ها و همبستگی تکامل ها به یکدیگر می رود. برای آگاهی از حقیقت اصل مزبور و تشخیص صحت وسقم آن از نظر اصول فلسفی، لازم است مقدمتاً پیرامون چند امر سخن بگوییم. ۱. قانون علیت از اعتبار خاصی برخوردار است

قانون علیت و معلولیت از قوانین محکم و استواری است که تمام مکتبهای علمی وفلسفی آن را پذیرفته و عموم دانشمندان جهان به صحت و درستی آن گواهی داده اند. به حکم این قانون، جهان طبیعت توده ای است از علتها و سببها و معلولها و مسببها، و هیچ پدیده ای در طبیعت و ذهن وجامعه بدون علت تحقق نمی پذیرد. یگانه مخالف این اصل دانشمند مشهور انگلیسی، «هیوم»، است .

------------------ ۲۸۴ صفحه

سخن وی در این باب مشابه سخنان برخی ازمتکلمان اسلامی مانند اشاعره است. هیوم می گوید: آنچه که تجربه ثابت کرده است این است که در طول زندگی فقط حادثه ای را پشت سر حادثه دیگر می بینیم، مثلاً پس از آتش گرمی را لمس می کنیم. امّا اینکه حادثه نخست، علت حادثه دوم بوده ومیان آنها رابطه ای عینی و تکوینی برقرار است، این مطلب از «تجربه» هرگز استفاده نمی شود. کلام فوق از گروهی از متکلمان اسلامی، به نام فرقه اشاعره، نیز نقل شده است (۱) و آنان از این راه وجود هر نوع رابطه واقعی میان علل و معلولهای طبیعی را انکار کرده اند. در حالی که فلاسفه اسلامی و گروههای دیگر از متکلمان، به انتقاد از این نظر پرداخته اند که ما تفصیل کلام آنها را در کتابهای کلامی خود آورده ایم. در این مجال، تنها اشاره می کنیم که، اشتباه این دانشمند انگلیسی در اینجا است که از مکتب «تجربه گرایی» پیروی می کند ومی خواهد همه چیز، حتی وسیعترین قوانین فلسفی را که دایره آن اختصاص به علل طبیعی ندارد، از طریق تجربه ثابت کند! لذا در صحت این اصل مهم و استوار که یگانه تکیه گاه علوم در نشان دادن روابط عینی پدیده ها است به شک و تردید افتاده است، ومسلماً اگر او این اصل را از طریق براهین فلسفی مورد تجزیه و تحلیل قرار می داد، هرگز دچار چنین اشتباهی نمی شد. قانون علیت ومعلولیت، براهین روشنی دارد که محققان در کتب مربوطه

----

۱ . با این تفاوت که، دانشمند انگلیسی قانون علیت را مطلقا انکار و یا در آن تردید کرده است در حالی که اشاعره فقط تأثیر علل طبیعی را انکار کرده و تنها به یک علت به نام خدا معتقد گردیده اند.

------------------ ۲۸۵ صفحه

آن را بیان کرده اند. ۲. تفاوت جهان بینی الهی و مادی

در قبول این حقیقت که: «هر پدیده نیاز به علتی دارد» میان الهی و مادی تفاوتی نیست. تفاوتی که میان دو جهان بینی وجود دارد آن است که فرد الهی، در عین اعتراف به وجود علل و معلولات طبیعی، معتقد است که مجموع جهان مادی به موجود بالاتر و برتری وابسته است، موجودی که به ماده هستی بخشیده و آن را به صورت پدیده ای قانونمند درآورده است، در حالی که فرد مادی، به این وابستگی اعتقاد نداشته و نظام آفرینش رابه گونه ای دیگر توجیه می کند. چنانکه آخرین فرآورده ماشین توجیه مادیگرایان این است که تضاد درونی، جهان طبیعت را به پیش می راند پیش از این در بحث پیرامون نقش «تضاد در جهان طبیعت» واهی بودن این توجیه اخیر را ثابت کردیم.(۱) ۳. آیا متافیزیسینها معتقد به تصادفند؟!

استالین در رساله دیالکتیک خود، ضمن تشریح این اصل، مکتب متافیزیک را متهم به تصادف کرده وچنین می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک، طبیعت را توده تصادفی اشیا و پدیده هایی جدا از هم، و فاقد وابستگی متقابل نمی داند، بلکه آن را مجموعه یکنواخت واحدی می داند که در آنجا اشیا و پدیده ها به طور ارگانیک با هم در پیوند بوده، و وابسته و مشروط به یکدیگرند. از این جهت، اسلوب دیالکتیک

----

۱ . به فصل هجدهم تحت عنوان «آیا تضاد نقش آفرینشگری دارد» مراجعه نمایید.

------------------ ۲۸۶ صفحه

بر آن است که هیچ پدیده ای در طبیعت، چنانچه به طور منفرد و بدون پیوند با پدیده ها و پیرامونش در نظر گرفته شود، مفهوم نخواهد داشت، زیرا که هر پدیده ای در عرصه طبیعت اگر بریده از پیوندهای آن با شرایط محیط خویش در نظر گرفته شود، بی معنی خواهد گشت و بر عکس اگر پدیده ای در پیوندهای ناگسستنی خود با پدیده های پیرامونش در نظر گرفته شود، مفهوم و قابل توضیح خواهد گشت.(۱) حال باید دید مقصود از «تصادف» چیست: لفظ تصادف در موارد مختلفی به کار می رود که برخی

از آنها باطل، و برخی دیگر صحیح است. ذیلاً به آن موارد اشاره می کنیم: الف: تصادف: معلول بدون علت. تصادف به این معنی، مورد انکار تمام مکتبها است و هرگز نمی توان آن را به مکتبی نسبت داد. ب: تصادف: معلول از علت مشخصی به وجود آید، بی آنکه میان این پدیده و نوع آن علت ملازمه ای وجود داشته باشد، هر چند میان خصوص این علت و آن معلول تلازم است. مثلاً هرگاه برای تحصیل آب چاه بکنیم و ناگهان به گنجی دست یابیم، پیدایش چنین گنجی را به تصادف نسبت داده ومی گویند: چاه می کندیم، تصادفاً به گنج رسیدیم. بی تردید کشف این گنج در مورد مزبور با توجه به اینکه نقطه ای را حفر کردیم که قبلاً در آن گنجی را پنهان کرده بودند، یک امر قطعی و ضروری است و هرگز نمی توان آن را معلول بدون علت نامید، زیرا ما نقطه ای را برای حفر چاه

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۸.

برگزیدیم که قبل از ما، فردی گنجینه خود را در آن نقطه پنهان ساخته بود، قطعاً، چنین علت جزئی چنان معلولی را به دنبال خواهد داشت، ولی چون نوع حفاریها به چنین نتیجه ای نمی رسد، ما نام آن را تصادف می گذاریم. به عبارت دیگر، چنانچه کشف این گنج را، به همان علت جزئی نسبت دهیم، قهراً امری تصادقی نخواهد بود، ولی اگر آن را در ارتباط با نوع علتی (مطلق حفر چاه) بسنجیم، می توان آن را امر تصادفی انگاشت. اطلاق تصادف (به این معنی) هر چند در مورد فوق و موارد مشابه آن مانند «ملاقات تصادفی دو دوست در قطار» صحیح است،ولی این گونه تصادف با مکتب مادیگری ارتباط بیشتری دارد. زیرا آنان می خواهند نظام بدیع جهان را از طریق تصادف توجیه کنند ومقصودشان نیز از تصادف این است که انفجارهای پیاپی که در میلیونها سال قبل رخ داده است، به چنین نظمی منجر شده است، تصادف در این مورد، به معنی علل پیش بینی نشده است. ما در بحثهای مربوط به خداشناسی (۱) به روشنی ثابت کرده ایم که هرگز ممکن نیست در سایه تصادف، یک میلیاردم نظام بدیع کنونی نیز پدید آید و لذا باید گفت که نظام متقن و منسجم و هدفدار هستی، ناشی از اراده حکیمانه فاعل عالمی است که این نظم شگفت را از روی محاسبه و نقشه ای دقیق پدید آورده است. ج: تصادف: پدیده ای که علت طبیعی شناخته شده ندارد، مانند معجزات و کرامات پیامبران و اولیای خدا. مسلماً هر معجزه ای علتی دارد، وهرگز نمی توان معجزات را پدیده های

---

۱ . به کتاب راه خداشناسی، صفحات ۱۳۰ـ ۱۴۳، مراجعه شود.

بی علت خواند.حال یا علت طبیعی ناشناخته ای دارند که نوع مردم از آن آگاه نیستند و تنها پیامبران و اولیای الهی از آن آگاهند، و یا اینکه علتی خارج از حدود ماده و طبیعت دارند. د: تصادف: انکار پیوستگی در میان موجودات جهان، و گرایش به گسستگی در پیدایش پدیده ها. در اینکه حوادث جهان اجمالاً به هم پیوسته اند مورد انکار نیست و هیچ پدیده ای را در جهان نمی توان یافت که از پدیده های اطراف خود کاملاً جدا و مستقبل باشد. مثلاً پرورش گیاهان، جدا از تابش خورشید، رنج دهقان و ریزش نیست و همه اینها با هم ارتباط دارند. ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند *** تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری ۴. حدود همبستگی تا کجاست؟

آیا این پیوستگی از وسعت عظیمی برخوردار بوده و تمام حوادث جهان، به تمام ذرات و پدیده های آن مربوط است، یا اینکه پیوستگی میان موجودات و حوادث، قلمرو خاصی دارد. اثبات هیچ یک از دو طرف قضیه، بدون برهان قاطع، امکان پذیر نیست، دانشمندان هنوز موفق به اثبات این همبستگی نشده اند و اصولاً تجربه و آزمایش نارساتر از آن است که یک چنین اصل کلی را

ثـابت کنـد. تجربه فقـط می توانـد حکم را در خصوص مورد تجربه و موارد مشابه آن ثابت کنـد. تجربه فقط می توانـد حکم را در خصوص مورد تجربه و موارد مشابه آن ثابت کند، و

---------------- صفحه ۲۸۹

هر گز نمی توانـد قـانون کلی را، کـه از قلمرو تجربـه خـارج است، بـه اثبـات رسانـد. بـه رغـم ایـن حقیقـت، یکی از تئوریســینهای مارکسیست مـدعی شده است که: دنیای طبیعی، مجموعه ای منظم از اجزایی است که هر یک در دیگران به نحوی تأثیر می کند و هر فنومنی را جز به وسیله ارتبـاطش بـا سـایر فنومن ها، نمی توان به طور کلی تشـریح کرد. تئوری جدیـد دیالکتیک به نحو احسـن اثبـات می کنـد هر شـیئی بر شـیء دیگر اثر می کنـد. وقتی مـا چمـدانی را از زمین برمی داریم این عمل ساده موجب مـداخله توده ستارگان بی نهایت زیاد می شود که در مسافات بسـیار بعیـد از یکدیگر واقع شده اند.(۱) در حالیکه تئورریسـین مزبور چنین نظری می دهد و آن را نتیجه مسـتقیم نسبیت «انیشـتن» نیز می داند برتراند راسل نظری مغایر ابراز می دارد. راسل می گوید: جالبترین نکته در قوانین مبتنی بر جـاذبه انیشـتن این است که در آن، بر خلاـف جـاذبه نیوتونی، موضوع تأثیر از مسافت دور منتفی شـده است مثلاً مطابق این قوانین، دیگر خورشید روی سیارات، نیرویی تحمیل نمی کند. ۵. تهمتی به نام تجریدی گرایی

مارکسیسم مـدعی است که مکـاتب مخـالف وی همگی تجریـدی گرا بـوده وپیروان آنهـا انـواع موجـودات را، گسسـته از هم می پندارند. استاد دانشکده پاریس، ژرژ پولیستر، بر این ادعا چنین استدلال می کند: دلیل اینکه آنان اشیا را جدا از

----

۱ . اصول ماتریالیسم ومارکسیسم، ص ۱۲۵.

---------------- صفحه ۲۹۰

هم مطالعه می کننـد این است که، در زنـدگی عادی، حیوان را جـدا از سایر موجودات مطالعه می کننـد، آنگاه به دنبال پیـدا کردن وجود اشتراک و امتیاز می روند.(۱) تعریف وشناسایی انسان وحیوان، به هیچوجه دلیل بر تجریدی گرایی و تفکیک انواع پدیده ها از یکـدیگر نیست، زیرا فرق است میان نادیـده گرفتن سایر روابط و پیونـدها، و گسسـته پنداشـتن پدیده ها از یکدیگر، گاه در مقام تعریف یک پدیـده طرح روابط آن با دیگر پدیـده ها امری مورد نیاز یا علاقه نمی باشـد ولذا پدیده مزبور با قطع نظر از پیوند آن با دیگر پدیـده هـا، مـورد تعریف قرار می گیرد. چنـانچه تعریف یـک شـیء براسـتی نشـانه تجریـدی گرایی باشـد، بـایستی در مکتب دیالکتیک هیچگونه تعریفی برای ماده و یا اصول چهارگانه مارکسـیسم یافت نشود، زیرا ـ به حسب ادعای آقایان یا لازمه کلامشان ـ تعریف یک شیء نشانه این است که آن را از دیگر پدیده ها بریده گرفته و معتقد شده ایم که کوچکترین پیوندی میان موجودات نیست، در صورتیکه مارکسـیسم پیوسـته ماده و اصول خود را تعریف می کند! گذشـته از این، مسـئله همبستگی موجودات جهان به یکدیگر، اندیشه نوی نیست که دیالکتیسینها به ابداع آن بتازند، بلکه این نظریه در فلسفه اسلامی نیز به صورتی روشن، تحت عنوان «وحـدة العالم»(یکپارچگی جهان طبیعت) مطرح و در باره آن داد سـخن داده شـده است که فشـرده آن را ذیلاً می آوریم: در کتب فلسفی از ارسطو نقل می کنند که وی معتقد به وحدت شخصی

----

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۰۹.

---------------- صفحه ۲۹۱

جهان بوده است و همه جهان در عین اینکه اعضا و اجزای گوناگون دارد، یک واحـد بوده و یک صورت وفعلیت طبیعی دارد و قوا و اجزای آن همگی وابسـته و طفیلی آن صورت واحدنـد. چنـانکه انسـان بـا همه اجزا و اعضای مختلفش یک واحـد حقیقی بوده و یک تشـخص دارد. ملاک وحدت و تشخص انسان، نفس ناطقه اوست، همه قوا و اجزای بشر وابسته وطفیلی صورت انسانی اوست،

همان صورت نوعی است که ملاک تشخص انسان از غیر خود به شمار می رود. تک تک سولهای بیشمار بدن انسان، در عین حال که خود واحد حیات بوده و برای خود کار و فعالیتی خاص دارند، همگی وابسته به یک حیات کلی هستند که بر انسان حکومت می کنند. اجزای درون جهان طبیعت نیز، به مثابه آن سلولها است که در درون بدن انسان وجود دارد حیاتی که بر کل جهان طبیعت حکومت می کند، همانند حیاتی است که بر کل بدن انسان حکمفرما است، به همین جهت جهان را «انسان کبیر» و انسان را «جهان صغیر» خوانده اند و در تشبیه هر یک از اجزای بزرگ جهان به اعضای انسان بیانهای شیرین و لطیفی دارند که در اینجا مجال نقل آنها نیست.(۱) ازحضرات دیالکتیسینها باید پرسید: چه پیوستی و همبستگی یی بالاتر از اینکه همه جهان را یک واحد شخصی وحقیقی تلقی کنیم که تمام اجزای آن زیر پوشش یک فعلیت و شخصیت واحد قرار گرفته اند؟ استاد علّامه طباطبایی می گفت: جهان طبیعت آنچنان منظم ومنسجم ،

---

۱ . به اسفار، ج۶، ص ۹۴ـ ۹۵ و شرح منظومه، ص ۱۴۵ ، مراجعه کنید.

و به اصطلاح، سیستماتیک است که تنفسی که شما در این نقطه از جهان می کنید، با جریان بادی که در آن نقطه از جهان است، ارتباط مستحکم دارد. استاد دیگری که مسائل الهی را خوب چشیده بود می گفت: جهان آنچنان منسجم و به هم پیوسته است که اگر پر کاهی از آن کم گردد نظام آن فرو می ریزد. بنابراین، دیالکتیسینها نه کاشف این اصل بوده اند و نه حتی پیشگام در شرح و تفصیل آن، بلکه پیوستگی پدیده ها یا به عبارت دیگر: ارتباط تکاملها، کم و بیش مورد پذیرش تمام مکتبهای فلسفی قرار دارد. تفاوتی که میان الهی ومادی است، صرفاً این است که فرد الهی این پیوستگی را در چهار چوب تأیید علم و تجربه پذیرفته و می گوید: بدون دلیل قطعی نمی توان آن را یک قانون کلی برای تمام اجزای طبیعت دانست وادعا کرد که تمام پدیده های طبیعی(حتی پدیده هایی که میان آنها و پدیده های روی زمین میلیونها سال نوری فاصله وجود دارد) به هم مرتبط بوده و بر روی یکدیگر تأثیر متقابل دارند. چنین ادعایی بدون دلیل، برازنده یک حکیم دل آگاه و روشن ضمیر نیست. آخر چگونه و با کدام ابزار می توان ثابت کرد ستاره ای که در دورترین کهکشانهای جهان در فضا شناور است، در گل وگیاهی که در باغچه خانه ما روییده است تأثیر متقابل دارد؟! البته ما منکر امکان و احتمال ارتباط و پیوستگی با تأثیر متقابل این دو نیستیم، ولی می گوییم بدون وجود یک دلیل قاطع نمی توان آن را یک حکم قطعی در تمام پهنه هستی دانست. ۶. مارکسیسم و تکامل تدریجی

تدوین کنندگان جهان بینی مارکس معتقدند که در دیالکتیک مارکس از

این اصل خبری نبوده و آن را همکاری ، «انگلس»، وارد منظومه «دیالکتیک» کرده است. به نوشته آنان: سه اکتشاف مهم، مایه بارور شدن دیالکتیک گردید. ۱. کشف سلول زنده

تا پیش از کشف مزبور، انواع موجودات از یکدیگر مجزا وبیگانه تصور می شد، امّا پس از این اکتشاف روشن شد که زندگی نتیجه مبارزه یک مشت سلول است و موجود زنده جز مشتی سلول زنده چیز دیگری نیست. لذا مرز میان گیاه وحیوان شکسته شد و اسلوب تفکر متافیزیکی ازمیان رفت. ۲. تغییر شکل نیرو (انرژی)

سابقاً علم فرض می کرد که (فی المثل، صدا، حرارت و نور هر یک چیز جداگانه ای است، امّا در این قرن روشن شد که همه آنها به یک چیز بازگشته وهمگی صورتهای گوناگون از یک شیء واحدند. ۳. کشف تکامل در حیوانات

داروین نشان داد که کلیه محصولات طبیعی در اصل از دانه های سلول به وجود آمده و سپس در یک پروسه طولانی، تکامل یافته اند. این سه اکتشاف بزرگ در قرن نوزدهم موجب شکفتن اندیشه ارتباط و همبستگی پدیده ها گشت.(۱) بر خلاف اظهارات

فوق، مراجعه به کتابهای علوم طبیعی که در اعصار

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۵۳ـ ۱۵۴.

----------------- ۲۹۴ صفحه

پیشین نوشته شده است، روشن می سازد که مسئله ارتباط و همبستگی پدیده های طبیعت، چیز تازه ای نیست که در قرن نوزدهم کشف شده باشد، تا مادیگری آن را یک اصل فلسفی قرار دهد، بلکه این اصل در ادوار گذشته نیز مورد توجه قرار داشته و اساساً وظیفه علم در طول تاریخ، پیوسته کشف روابط بین موجودات بوده است، منتها با پیشرفت علوم، این روابط روز بروز روشنتر می گردد، تا آنجا که دانش بشری اخیراً ارتباط جاذبه ماه را با جذر ومد دریاها، ارتباط تلقیح گیاهان را با حرکت حشرات روی آنها، و ارتباط حالات انسان را با محتویات وجدان ناخودآگاه و... کشف کرده است. بسیار دور از انصاف است که متافیزیک را به «تجریدی اندیشیدن» متهم کنیم و این خود می رساند که مارکسیسم در گزارشهای خویش از آرای دیگر مکاتب، چقدر از واقع گرایی بدور است. مضحکتر آنکه، در حالی که همه مارکسیستها مکتب متافیزیک را به «تجریدی اندیشیدن» متهم می سازند، کنفورت (نویسنده مارکسیست) گام فراتر نهاده وهمه دانشمندان و پایه گذاران علوم را که خود کاشف این اصل می باشند، به این نسبت متهم می سازد و می گوید: «اصل فهمیدن اشیا در ظروف و ارتباطشان به همین سان یک اصل مهم در علوم است. معهذا دانشمندان که اشیا را ریز ریز کرده وخواص مختلف آنها را مطالعه می نمایند غالباً فراموش می کنند اشیایی که آنها ممکن است به صورت «ایزوله» مطالعه کنند، به صورت «ایزوله» وجود ندارد و این منجر به سوء تفاهمات وخیمی می شود»!(۱) حقیقت این است که، نه دانشمندان این اصل را فراموش کرده، ونه ریز

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۱۱۰.

----------------- ۲۹۵ صفحه

ریز کردن اشیاء نشانه «تجریدی» اندیشیدن آنها است. زیرا یک شیء، در عین حال که با اشیای گوناگون در گذشته و آینده ارتباط داشته و هم اکنون نیز با برخی از اشیا مرتبط است، می تواند دارای مراحلی بوده و در هر مرحله اثر ویژه ای داشته باشد. تجزیه موجودات، گواه بر گسستگی آنها از دیگر موجودات و دیگر پدیده ها نیست، بلکه به علت عدم دخالت ارتباط مزبور در هدفی است که شخص به هنگام مطالعه و تحقیق در نظر دارد. از خوانندگان گرامی درخواست می کنیم که برای تکمیل بحث و آگاهی از وجود دو نوع بررسی در فلسفه اسلامی به فصل بیست ویک همین کتاب، مبحث «بررسی اشیا در حال حرکت، صفحات ... مراجعه نمایند. *** در پایان بحث یادآور می شویم که مارکسیسم در طرح این اصل، گاه از تعبیر «همبستگی تکاملها» سود می جوید و از این طریق می رساند که تمام تحولات جهان و جامعه با تکامل ملازم است. در این باره نیز قبلاً نظر خویش را پیرامون تلازم وعدم تلازم حرکت با تکامل، در فصل بیست وپنجم کتاب حاضر، مبحث (آیا هر حرکتی مایه تکامل است) بیان کرده ایم. این مسئله نیز، که آیا هر تحولی در جامعه مایه تکامل است؟ خود در خور بررسی گسترده ای است که در بخش ماتریالیسم تاریخی از آن بحث می شود. مارکسیسم هر نوع حرکت در جامعه را، گامی به سوی تکامل می داند و در مواردی هم که حرکتها صورت ارتجاعی و واپسگرایانه دارند، آن رااز طریق «تکامل مارپیچی» توجیه می کند. ما به علت ضیق مجال فعلاً وارد این بحث نمی شویم و آن را به وقت دیگر موکول می کنیم.

----------------- ۲۹۶ صفحه

فصل بیست و نهم: نتایج اصل همبستگی

اصل همبستگی و نتایج اجتماعی آن

فصل گذشته، ما را به مفاد اصل همبستگی و میزان صحت واستواری آن آشنا ساخت. آنچه فعلاً مهم است این است که ببینیم مارکسیسم از این اصل چه نتیجه یا نتایجی را می گیرد؟ بارها گفته ایم که فلسفه مارکس توجیه گر یک رشته نظریات اجتماعی واقتصادی بوده وبا طرح این اصول می خواهد به اصطلاح «تز» اجتماعی و اقتصادی خود را توجیه کند، وهرگز شناخت جهان بالذات برای آن مطرح نیست. بنابراین باید دید که خود مارکس و تئوریسینهای دیگر از این اصل چه نتایجی را می گیرند. ذیلاً به خلاصه این نتایج اشاره می کنیم: ۱. روبنای جامعه تابع زیربنای آن است

مهمترین نتیجه ای که مارکسیسم از اصل فوق می گیرد همان تأثیر زیربنای جامعه (ابزار تولید و تکامل آن) در روبنای جامعه (که همان روابط اقتصادی است) وتأثیر روابط اقتصادی در اموری نظیر فرهنگ و هنر ومذهب است، و این اصل مهمترین اصل در ماتریالیسم تاریخی محسوب می شود ما

------------------ صفحه ۲۹۷

در جای خود نظر خویش را در باب نحوه تأثیر وسائل تولید در روابط اقتصادی و تأثیر روابط اقتصادی در دیگر شؤون جامعه بیان کرده ایم و در اینجا به طور اجمال یادآور می شویم که تکامل ابزار تولید یکی از عوامل مؤثر در تحول و پیشرفت اجتماع بشری است، ولی در کنار آن، عوامل سازنده دیگری نیز وجود دارد که به طور گسترده به ذکر آن پرداخته ایم. ۲. در تصمیم گیریها باید همه جوانب را در نظر گرفت

بیشتر نویسندگان مارکسیست از طرح این اصل نتیجه یاد شده را مدّنظر قرار داده و می گویند به حکم تأثیر متقابل هرکار اجتماعی در دیگری، باید در تصمیم گیری، تمامی جوانب و شرایط کار ملاحظه شود. تئوریسین نوظهور مارکسیسم، موریس کنفورت، می نویسد: اصل ملاحظه اشیا در مناسبت با شرایط و ظروف واقعی، نه مجزا از شرایط و ظروف، برای جنبش کارگر در تصمیم گیری راجع به مقدماتی ترین مسائل خط مشی، همیشه اهمیت اساسی دارد. گاه برای بخشی از کارگران، می شود گفت درست است که اعتصاب کنند وگاه می شود گفت که درست نیست. این امور را باید بر حسب ظروف واقعی آن ملاحظه نموده و در باب آن قضاوت کرد. همین طور، گاه روش درست آن است که بگوییم یک اعتصاب را باید ادامه وگسترش داد و گاه درست آن است که بگوییم آن را خاتمه دهند. آن دسته از رهبران طبقه کارگر که می کوشند خط مبارزه را تنها بر مبنای اصول کلی و بدون محسوب داشتن ظروف بالفعل (یعنی بدون اینکه همین خط مشی می تواند بر حسب ظروف مشخص در موردی درست و در مورد دیگر نادرست باشد) استوار گردد و پیش برند، فاقد شایستگی کافی و ارزش والای

------------------ صفحه ۲۹۸

رهبریند.(۱) افراد آگاه از علوم مختلف طبیعی و آشنا با مسائل اجتماعی و تاریخی هرگز نمی توانند ارتباط پدیده ها و رویدادها را انکار کنند و از تأثیر متقابل در زمینه های سه گانه سرباززنند. وظیفه علوم از دیرزمان، کشف روابط میان پدیده ها بوده و هرچه بر عمر علوم افزوده شود روابط پدیده ها نیز روشنتر می گردد. در مسائل اجتماعی، مسلماً باید تمام جوانب جریان را در نظر گرفت و هرگز نمی توان برای حفظ منافع گروه و دسته ای خاص، شیوه واحدی را اتخاذ کرد. مثلاً نمی توان گفت که مصلحت یک طبقه را پیوسته صلح و صفا با دیگران و بالعکس جنگ و نبرد با آنان است، بلکه همان طور که گفته اند: «هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد». قرآن به پیامبر گرامی (صلی الله علیه وآله وسلم) دستور می دهد که : (یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفّارَوَالْمُنافِقینَ وَاغْلُظْعَلَیْهِمْ وَمَأْویهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِیر). (۲) «ای پیامبر با کافران و منافقان نبرد کن و بر آنان سخت گیر، که جایگاه شان آتش بوده و بد سرانجامی دارند». در عین حال در جای دیگر فرمان می دهد: (وَإِنْ جَنَحُوالِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها).(۳) «اگر همین گروه به صلح و سازش

تمایل نشان دادند، تو نیز با آنان صلح و سازش کن».

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۱۰۶. ۲ . توبه/۷۳. ۳ . انفال/۶۲.

---------------- ۲۹۹ صفحه

گمـان نمی کنم یـک مصلح اجتمـاعی برای جـامعه خویش همیشه فقـط یک نسـخه واحـد بپیچـد وبگویـد که: همه گروهها، بسان انسانهـای یک بعـدی، پیوسـته بایـد از این قانون واحـد پیروی کننـد. مصـلحان جهان، با حفظ اصول اخلاق انسانی ورعایت عـدل و قسط، اصول گوناگونی را مطرح می کننـد که هر یک در شـرایطی خاص، مفیـد وسودمند، ولی چه بسا در شـرایط دیگر، ناسودمند است. در تجزیه و تحلیـل مسائـل تـاریخی نیز بایـد ریشه هـای پدیـده هـا را در اعماق تاریـخ جست وبا تجزیه و تحلیل خاص آن را شکافت. بنابراین، مسئله همبستگی عمومی پدیده ها یا تأثیر متقابل آنها، و پیوند کلیه روابط اجتماعی و تاریخی، چیز تازه ای نیست که منطق دیالکتیک به آن بنازد و آن را کشف تازه پندارد. ۳. توجیه گر ادوار اجتماعی تاریخ بشر

از دیـدگاه مـارکس، زنـدگی اجتمـاعی بشـر بـه ادوار پنجگـانه تقسیم می شـود، کـه عبارتنـد از: کمـون و اشـتراک اولیه، بردگی، فئـودالیسم، کاپیتـالیسم، و سوسـیالیسم. در نظر گروهی از مارکسیسـتها، دوره اخیر خود دالاـن ورود به دوره ششـمی است که تحقق نپـذیرفته است، یعنی کمونیسم (اشتراک نهـایی). هنگـامی که از آنـان سؤال می شود که«این حرکت، یک حرکت ارتجاعی بوده و شبیه حرکتهـای دورانی یا دایره ای می باشـد، چون مبـدأ حرکت با منتهای آن یکی (تشـکیل جامعه اشتراکی) است، یا پرسـیده می شود که «آیا حرکت از اشتراکیت به بردگی، یک نوع حرکت ازکمال به نقص نیست؟!» این گروه

---------------- ۳۰۰ صفحه

می کوشـند از طریق اصل هبسـتگی پدیـده ها اشـکال را پاسخ گویند. دست پرورده «لنین»، در این مورد می نویسد: درک این نکته دشوار نیست که به کـارگیری موازین اسـلوب دیالکتیک در مطالعه زنـدگی اجتماعی بشـر، و تطبیق این موازین بر تاریـخ جامعه، بر فعالیت علمی حزب پرولتاریا، چه اهمیت خطیری دارد. اگر هیچ پدیده ای به طور منفرد در جهان یافت نمی شود، و اگر همه پدیده ها در پیوند با هم قرار داشـته، ومشـروط به یکدیگرند، پس واضح است که باید هر رژیم اجتماعی و جنبش عمومی را نیز در تاریخ نه به شـیوه بسیاری از مورخان از دیدگاه «عدالت ابدی» و یا تصور قبلی دیگر بلکه از دیدگاه شرایطی ارزیابی کرد که در آن رژیم و جنبش اجتمـاعی وجود داشـته و با آنها در پیونـد است. رژیم بردگی در شـرایط کنونی بی معنی، و خلاف طبیعت است، امّا همین رژیم بردگی در شـرایط رژیم اشتراکی عهد عتیق که رو به تلاش نهاده بود، پدیده ای کاملاً مفهوم و قانونمند است، زیرا در مقایسه بـا رژیم اشـتراکی عهـد عـتیق گـامی به جلـو محسوب می شود. مطـالبه «جمهوری بورژوا دموکراتیـک» در شـرایط وجود «تزاریسم» جامعه بورژوایی (مثلاً در روسیه ۱۹۰۵) مطالبه ای کاملاً مفهوم، بجا و انقلابی به شمار می آمد، زیرا تشکیل جمهوری بورژوایی در آن زمان گامی به جلو بود امّا مطالبه جمهوری بورژوا ـ دموکراتیک در شرایط کنونی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، مطالبه ای

---------------- ۳۰۱ صفحه

بی معنی و ضـد انقلاـبی است، زیرا که جمهـوری بورژوایی در مقـایسه بـا جمهوری شوروی گـامی به عقب است.(۱) مـا در بخش «ماتریـالیسم تاریخی»پیرامون ادوار پنجگانه موهوم و پنـداری مارکسیسم، اشـکالات فلسـفی و عقلی آن را، به طور گسترده خواهیم گفت و دیگر در اینجا به تکرار آن نمی پردازیم.(۲) ۴. هدف، مجوز هر نوع وسیله است

خطرنـاکترین نـتیجه ای کـه حضـرات از این اصـل می گیرنـد، این تز «ماکیـاولیستی» است که می گویـد: «نیـل به هـدف، مجوز به کاربردن هر نوع دسیسه است». «مارکسیستها با این اصل می خواهند هر نوع اصول اخلاقی و انسانی مطلق و مقدس را انکار کنند. از نظر آنان، هر چیزی که به هدف انسان کمک کند و به اصطلاح به انقلاب مدد بخشد، آن اخلاق است ولو به قیمت ویرانی جهان و

قتل انسانهای پاک تمام شود! لنین در نوشته های خود، به گونه ای به این مطلب اشاره کرده و می گوید: «البته در سیاست که گاه باید با مناسبات بی نهایت پیچیده علمی و بین المللی بین طبقات و احزاب برخورد کرد... مزخرف خواهد بود یک دستورالعمل ، یک قاعده عمومی، درست کرد... که در تمام موارد بکار آید، باید شعور آن را داشت که موقعیت را در هر مورد جدا تحلیل کرد»و نیز: «سخن گفتن از هر اصل اخلاقی دروغ است ویا اصول اخلاقی برای ما

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک وماتریالیسم تاریخی، استالین، ص ۱۲ـ ۱۳. ۲ . به کتاب «نیروی محرک تاریخ»، اثر نگارنده مراجعه کنید.

---

۳۰۲ صفحه

موجودیتی خارج از جامعه بشری ندارد. چنین اصولی دروغ است. از نظر ما اخلاقیات وابسته به منافع طبقه کارگر است».(۱) این نظر همان است که پیوسته در کتابهای مارکسیستها با تعابیر مختلف از آن سخن به میان می آید ومی گویند: «الغایات تبرّر الوسائط»: یعنی هر چه به هدف کمک کند، همان اخلاق است و حفظ یا نیل به اهداف، مجوز استخدام هر نوع وسیله ای است که ما را به آن می رساند. ظاهراً روی همین اصل است که می بینیم تاریخ کمونیسم، سرشار از وعده های دروغین به ملتها، و تناقض در رفتار و گفتار رهبران آن جماعت است. لنین و دستیارانش، آن زمان که برای اشغال مسند قدرت در روسیه آشوب زده جنگ جهانی اول و بیرون راندن حریف «منشویک»، نیاز به جلب عواطف و احساسات توده ها داشتند دم از آزادی و خودمختاری خلقها می زدند ولی پس از استقرار پایه های قدرت، بویژه در عصر استالین، همه آن وعده ها فراموش شد وجای آن را استبداد واختناقی خشن گرفت که در تاریخ بی نظیر بود. چنانکه یاران پیشین نیز (از تروتسکی گرفته تا دیگران) یکایک عناصر ضد انقلاب و مزدور امپریالیسم تلقی شده و تبعید یا ترور شدند! جنگ جهانی دوم نیز که از راه رسید، مجدداً اقتضائات روزگار،وعده و لبخند را موقتاً جایگزین دشنه و زنجیر کرد وپس از نابودی هیتلر، آسیاب خون و تنور آتش از نو به جریان افتاد و این بار، گذشته از قلمرو سلسله مزار، اروپای شرقی را نیز در حصار آهنین کشید.... پایان بحث از اصل سوم دیالک تیک

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، موریس کنفورت، ص ۱۰۷. ۳۰۳ صفحه

فصل سی ام: اصل چهار دیالکتیک

اصل چهارم دیالکتیک

اصل جهش و انقلاب

آخرین اصلی که مارکسیسم برای فلسفه خود تدارک دیده اصل جهش و انقلاب در طبیعت وجامعه است، بدین معنی که، تغییرات جزئی در طبیعت وجامعه، با یک حرکت ناگهانی به تغییرات کلی بدل می شود و به تعبیر خود این مکتب، کمیتها که همان تغییرات جزئی است، به خوبی، به کیفیتها که همان تغییرات جوهری و نوعی است تبدیل می گردد. بیشتر مارکسیستها به این اصل، به صورت یک اصل مستقل نگریسته اند، ولی دکتر ارانی در رساله خویش آن را نه به صورت یک اصل مستقل بلکه به عنوان یکی از حالات و صفات تضاد مورد بحث قرار داده است. برای(۱) آنکه خوانندگان گرامی از حقیقت این اصل آگاه شوند، قبلاً سخنی را که استالین درباره این اصل دارد نقل می کنیم و سپس به توضیح این اصل می پردازیم. وی می گوید: دیالکتیک، بر خلاف متافیزیک، سیر تکاملی را سیر ساده رشد ـ که در تغییرات کمی در آن، به تغییرات کیفی نمی انجامد ـ

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، نوشته دکتر ارانی.

------------------ ۳۰۴ صفحه

تلقی نمی کنـد، بلکه به مثـابه چنـان تکـاملی در نظر می گیرد که از تغییرات نـاچیز و پنهـان، به تغییرات آشـکار، ریشه ای، و کیفی منجر می شود، و در آنجـا تغییرات کیفی تـدریجی نیست، بلکه سـریع و به گونه جهش وار، از حالتی به حالت دیگر است، تصادفی نیست، بلکه قانونمند است.(۱) اینک توضیح این اصل: مارکسیستها در طرح این اصل از دو تعبیر استفاده می کنند: ۱. تبدیل کمیتها به کیفیتها، ۲. تغییر از طریق انقلاب وجهش. «کمّ» در اصـطلاح فلسـفی، همان مقـدار و انـدازه است. مثلاً به عدد، کمّ منفصل، و به خط و سـطح کمّ متصل می گوینـد، زیرا عـدد بیانگر مقـدار معـدود، و خط و سـطح هندسـی مبین مقدار جسم از نظر طول و عرض است. ولی مقصـود از کمّیت در این اصـل، تغییرات جزئی است که در طول زمـان در پدیـده هـای طبیعی و جـامعه هـای انسـانی به صورتهای ناچیز به وجود می آید و روی هم انباشـته می شود. آنگاه پدیده ها و جامعه ها به صورت سـریع و ناگهانی تغییر می یابند ودر نتیجه، تکامـل جزئی به تکامل بنیادی منجر می شود. بنابراین، تغییرات جزئی که در طول زمان در پدیـده ها و جامعه ها رخ می دهـد همـان کمیتهـا است، تغییر ناگهـانی جهش و دگرگونی بنیـادی همـان کیفیتها است، مثلاً وقتی درجه حرارت آب، به صـد می رسد ناگهان به بخار تبدیل می شود ویا وقتی به حد صفر می رسد، به صورت یخ در می آید و بخار و

----

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک وماتریالیسم تاریخی، ص ۹.

------------------ ۳۰۵ صفحه

یـخ، از دو کیفیت و تنوع خـاص برخوردارنـد که در آب موجود نیست. مارکسیسـتها زمـانی که لفظ انقلاب و جهش را به کار می برنـد، می خواهنـد این قانون را در جامعه پیاده کننـد وبرسانند که، اصـلاحات تدریجی هرگز به نتیجه نمی رسد و به جای پیروی از «رفومیسم» بایـد از مکتب «انقلاب» و «جهش» پیروی کرد، بـدین ترتیب آب پاکی روی دست آن گروه از اصـلاح طلبان می ریزند که طرفـدار «رفورم» بوده و از طریق اصـلاحات تـدریجی می خواهنـد جامعه ها را به تکامل برسانند. این گروه، اصـلاحات جزئی را کافی ندانسـته و تحولات در طبیعت را حاصل جمع اصـلاحات مزبور نمی اندیشند، بلکه می گویند عاملی به نام انقلاب از آن امور جزئی، نوعی دیگر از طبیعت وجامعه می سازد که از هر نظر با گذشـته تفاوت دارد. ژرژ پولیستر، با طرح این گونه سؤالات که «آیا به اصلاحات باید دست زد یا به انقلاب؟ برای تبدیل حکومت سرمایه داری به سوسیالیستی و رسیدن به هدف، آیا اصلاحات مداوم کافی است یا فکر تغییر ناگهانی (انقلاب) لازم است» می نویسد: بسیاری از مردم گمان می کنند که جامعه کم کم عوض می شود و تغییر جـامعه سـرمایه داری بـه سوسـیالیستی حاصـل جمـع یـک مشت تغییرات جزئی است. به زعم آنهـا این تغییرات جزئی همـان اصـلاحاتی است کـه روی هـم رفتـه، تغییرات تـدریجی را بـه مرحلـه جـامعه سوسـیالیستی می رسانـد. ایـن همـان تئوری است کـه «رفورمیسم» و اصلاح طلبی خوانده می شود. این گروه فکر می کنند که فقط اصلاحات کافی است و مجموع اصلاحات است

------------------ ۳۰۶ صفحه

که جامعه را تغییر می دهد.(۱) موضع گیری قبلی مارکسیسم

در گذشته یادآور شدیم که فلسفه مارکسیسم، یک فلسفه ابزاری وبه تمام معنی «استخدامی» است. جهان بینی برای آنان، مقدمه ای بر یـک نوع جامعه بینی ویا جامعه شناسـی است. وهـدف آنها از شـناخت اصولی که بر طبیعت حکومت دارد، سـرایت دادن آنها به جامعه است. بررسـیها واظهار نظرهای این جماعت، با موضـعگیریها و پیشداوریهای خاصـی همراه است بدین معنی که، قبلاً مدعا را درست کرده و سپس به دنبـال دلیـل می گردنـد! فی المثـل آنـان هر نوع اصـلاح طلبی را به بـاد انتقـاد گرفته و از انقلاب وجهش طرفـداری می کنند، و آنگاه برای اثبات «تز» اجتماعی خود به تلاش و تکاپو می پردازند تا اصـلی را در طبیعت پیدا کنند که توجیه گر نظریه اجتماعی آنان باشـد. ضـمناً از آنجا که جهان بینی برای آنان هـدف نبوده و صـرفاً ابزاری بیش نیست، برای اثبات نظریات

خود در باب جامعه، در مورد هر اصلی به چند مثال اکتفا کرده و به عقیده خود اصلی را پایه گذاری و یا آن را کشف می کنند! بدیهی است که این گونه بحث و بررسی، که قبلاً ـ نیز با جهت گیری و پیش فرض خاصی همراه است، نمی تواند واقع نما باشد. چه، بررسی کنندگان، بر پایه حکمی که قبل از محاکمه صادر کرده اند، می کوشند که حقایق را، به نحوی که توجیه گر عقایدشان باشد، درک کنند، نه آنچنان که

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، ص ۹.

------------------ ۳۰۷ صفحه

هست. اکنون ما برای ارزیابی آخرین اصل دیالکتیک در «طبیعت» و «جامعه»، کاربرد این اصل را در دو مورد، مورد بحث وبررسی قرار می دهیم. مارکسیستها برای اثبات این اصل فلسفی دست و پای زیادی زده اند، که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم: ۱. تغییرات کمّی نمی تواند بی نهایت ادامه داشته باشد، بلکه لحظه ای می رسد که به جای تغییرات جزئی، تغییر کیفی یا یک جهش ناگهانی صورت می گیرد. زمین را مثال می زنیم: در تاریخ بشر مرحله ای به نام شکار وجود دارد که در آن، حیوانات را شکار می کردند، پوست آن هارا می پوشیدند وگوشتشان را می خوردند. ناگهان دوره بارانهای سیلابی، تمدن عصر شکار را ویران کرد. باقیمانده مردم به غارها پناهنده شدند ونوع زندگی آنها کاملاً تغییر کرد و زمین و تمدن کلاً دچار یک تغییر ناگهانی شد که از حوادث طبیعی زمین ناشی شده بود.(۱) ۲. انگلس می گوید: طبیعت سنگ، محک دیالکتیک است و علوم طبیعی معاصر ثابت کرده است که طبیعت روی دایره ای که همیشه یکسان است دور نمی زند. در اینجا قبل از هر چیز باید از داروین نام برد و ثابت کرد که جهان آلی امروز تماماً اعم از گیاهان وجانوران و از آن جمله انسان محصول سیر تکاملی یی است که میلیونها سال پیش آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. ۳. آب، با افزایش حرارت یا کاهش آن، به بخار و یخ تبدیل می گردد.

---

۱ . اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۸۲ـ ۱۸۳.

------------------ ۳۰۸ صفحه

همچنین، حدّ معینی از نیروی برق لازم است تا مفتول پلاتین درخشان گردد، یا فلز گداخته شود، چنانکه هر گازی در درجه فشار و سرمای معین در نقطه خاص به حالت مایع در می آید. آنچه در فیزیک، «مقادیر ثابت» نامیده می شود، چیزی جز نقاط گره ای نیست که در آنها افزایش ویا کاهش، موجب تغییر کیفی در حالت جسم شده و سرانجام کمیت به کیفیت تبدیل می شود.(۱) ۴. شیمی را می توان علم آن دسته از تغییرات کیفی اجسام نامید که در اثر تغییر، ترکیب کمی حاصل می شود، برای نمونه، اکسیژن را در نظر می آوریم، اگر در یک مولکول به جای دو اتم معمولی، سه اتم گذاشته شود، در آن صورت با «اَزُتْ» سر وکار خواهیم داشت که از حیث بود و فعل و انفعال از اکسیژن معمولی دقیقاً متفاوت است، تا چه رسد به نسبتهای مختلفی که اکسیژن با «ازت» یا گوگرد ترکیب می شود، هر یک از آنها جسمی را می دهد که از حیث کیفیت با سایر اجسام متفاوت است.(۲) دیالکتیسینها با این مثالها می خواهند ثابت کنند: الف: حرکتها در همه زمینه ها به صورت یک حرکت دورانی نیست که تکرار مراحل پیشین باشد، بلکه حرکتی است پیشتاز که پیوسته در حال صعود است نه نزول. ب: تحول تکاملهای کمی به کیفی، یک اصل جهان شمول و فراگیر است. ج : این اصل، نه تنها بر طبیعت حاکم است بلکه در جامعه نیز به

---

۱ . کارل مارکس، ف. انگلس، ج۱۴، ص ۵۲۷، به نقل از: ماتریالیسم دیالکتیک، استالین ۱۰ـ ۱۱. ۲ . همان، ص ۱۱.

------------------ ۳۰۹ صفحه

صورت یک اصل کلی صادق می باشد. اکنون، صحت و سقم نتایج سه گانه فوق را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم. ۱. آیا هر تغییری به صورت تصاعدی است؟(۱)

پیش ازا ین، در بخش حرکت، پیرامون این مطلب که آیا هر حرکتی مایه تکامل است؟ بحث و گفتگو کردیم و نتیجه گرفتیم که، از نظر فلسفی هر حرکتی مایه تکامل است. زیرا معنی تکامل جز این نیست که «توانستن»ها «شدن»ها شود و «قوه»ها به «فعلیت» برسد، و این ملاک در تمامی انواع حرکت، حتی در أیْن (مکان) و حرکت در وضع، موجود است. با وجود این باید گفت که، هر حرکتی ملازم با تکامل (به معنی علمی ، نه فلسفی آن) نیست زیرا تکامل از نظر علمی همان اشتداد و افزایش است، یعنی شیء، علاوه بر حفظ کمال سابق، کمالات دیگری را دارا باشد، در حالی که در حرکتهای مکانی و وضعی این تعریف صادق نیست. مارکسیسم مدعی است که این تکاملهای جزئی، و به تعبیر وی کمیتها، با یک جهش و انقلاب تبدیل به کیفیت شده و حرکتهای تصاعدی شروع می شود. در قبال این ادعا، باید یادآور شویم: اوّلاً: از نظر علمی، که فلسفه مارکس خود را بر روی آن استوار می داند،

---

۱ . برای مزید توضیح به بحث«آیا هر تغییری، مایه تکامل است؟» مراجعه فرمایید (فصل بیست و پنجم).

------------------ صفحه ۳۱۰

هر حرکتی ملازم با تکامل نیست تا در کیفیت تکامل آن که آیا به صورت تدریجی است و یا به صورت جهش و انقلاب است بحث و گفتگو کنیم. ثانیاً: ما در محیط زندگی خود نمونه های فراوانی از حرکتهای دورانی و دایره ای مشاهده می کنیم، به گونه ای که هیچ گاه کمیتها به کیفیتها تبدیل نمی شوند، و پیوسته عدد آنها بالا می رود امّا نوع آن محفوظ می ماند. ۱. در همان مثال تخم مرغ، پیوسته تخم مرغ است و مرغ آنگاه باز مرغ است و تخم مرغ. ۲. حرکت در بسیاری از درختان ثمربخش، دورانی است؛ از تخم سیب، درخت میوه به دست می آید و مجدداً همان ثمر را می دهد. علت اینکه مارکسیسم با این اشکالات و نقضها روبرو است این است که آنان بدون تتبع و استقصای کامل، حکم جهانشمول بودن این اصل را صادر می کنند، آنگاه با نقضها و تخلفهای گوناگون مواجه شده و برای تخلص از آن دست و پا می زنند و متوسل به توجیهات مختلف می شوند. در صورتیکه چه لزومی دارد که ما تمام حرکتها را در تمام جهان بدون یک ملزِم عقلی، و بدون تتبع کافی، تصاعدی فرض کنیم و آنگاه در برابر یک رشته تخلفهای روشن قرار گیریم؟! بلکه لازم است حرکتها را گاه دورانی ودایره ای و گاه تصاعدی و پیشتازی بیانگاریم. ۳. در اثر یک رشته عوامل جوی، آبهای دریا به صورت بخار متصاعد می شود. آنگاه روی عللی به صورت قطرات باران به دشت و دمن، وکوه و دره می ریزد و بالأخره به صورت رودی خروشان درآمده و راهی دریا می شود. آیا این حرکت جز یک حرکت دورانی و دایره ای چیز دیگر است؟!(۱)

---

۱ . البته این حرکت را نباید لغو و بی حاصل اندیشید. زیرا باید دید در دامن این حرکتهای ; دورانی و دایره ای چه موجوداتی، از گل وگیاه وحیوان وجاندار، از انسان و بشر به تکامل می رسند؟ در گذشته یادآور شدیم که تمام حرکتها تکامل آفرین نیست، بلکه در دامن حرکتها، موجودات کامل پرورش پیدا می کنند.

------------------ صفحه ۳۱۱

ممکن است تصور شود که در این گونه موارد تخلف و به اصطلاح نقض، هر چند تکامل کیفی نیست اما تکامل کمی هست، زیرا هنگامی که دانه سیبی را می کاریم، این دانه به درختی برومند تبدیل می گردد و صدها سیب می دهد و در نتیجه یک سیب به صدها سیب که خود نوعی تکامل است مبدل می شود درباره تخم مرغ وغیره نیز امر از همین قرار است. ولی باید توجه کرد که این

جواب، دست و پایی بیشتر نیست، زیرا کسانی که تکامل را دایره ای و دورانی می گیرند، هرگز منکر تکامل کمی نبوده ومسلم می دانند که یک سیب با یک دانه گندم، به صدها سیب و دانه تبدیل می شود. بلکه می گویند در این حرکتها نوع جدیدی بروز نمی کند و کمیتی به کیفیت تبدیل نمی شود، خواه بر عدد آن بیفزاید و خواه نیفزاید. افزایش عددی مانع از آن نیست که حرکتها از نظر کیفی و نوعی، دایره ای و دورانی باشند. هرگاه مارکسیسم می پذیرد که در این حرکتها نوع جدیدی پای به عرصه وجود نمی گذارد و تنها بر تعداد پدیده افزوده می شود، پس با مخالفین هم نظر بوده و صرفاً نزاعی لفظی به راه افکنده است. ۲. آیا این اصل جهان شمول است؟

متأسفانه این نتیجه نیز، بسان نتنیجه نخست، از کلیت برخوردار نیست، چه، در طبیعت پدیده هایی داریم که تکامل آنها به صورت تدریجی

--------------- صفحه ۳۱۲

انجام می گیرد و هرگز از انقلاب و جهش در آنها خبری نیست. به پاره ای از این موارد اشاره می کنیم: ۱. وجود خود انسان و نیز جانداران و گیاهان و درختانی را که دور و برمان هست در نظر بگیریم. درست است که انسان و برخی از جانداران با نوعی جهش از مادر متولد می شوند ولی هرگز تکامل آنها به صورت دفعی و انقلابی و به اصطلاح جهش وار نیست، بلکه عموماً بتدریج از نردبان تکامل بالا رفته و قله هایی را فتح می کنند. چنانچه بخواهیم از انقلاب و جهش سخن بگوییم، فقط باید از دوران تولد وبلوغ سخن بگوییم و گرنه در غیر این دو دوران، از انقلاب و جهش خبری نیست. ۲.زمین و دیگر سیارات، بر فرض اینکه با یک جهش از زمین جدا شده باشند، ولی مسلماً تکامل زمین و سپری شدن دوره های آن، به طور تدریجی رخ داده وطی میلیونها سال آهسته آهسته سرد و آماده برای پیدایش حیات موجودات زنده شده است. هم اکنون نیز بسیاری از دگرگونیهای زمین و پالایشهایی که در اعماق آن پدید می آید و در نتیجه معادنی در قلب زمین شکل می گیرد، همه وهمه به صورت تدریجی بوده و هیچ نوع جهش و انقلابی در آن وجود ندارد. ۳. درست است که افزایش گرما آب را به بخار، و کاهش آن، این پدیده سیال را به یخ تبدیل می کند، ولی در برابر آن فلزاتی نیز داریم که افزایش یا کاهش حرارت در آن انقلابی ایجاد نمی کند، بلکه افزایش حرارت، آن را نرم و کاهش حرارت، به حالت اول سخت می سازد. ۴. در همان مثال مشهور تخم مرغ ومرغ، که تکیه گاه مارکسیستها در اصول پیشین است، هیچگاه تکامل به صورت انقلاب و جهش انجام

--------------- صفحه ۳۱۳

نمی گیرد، و ظاهراً به همین دلیل است که، مارکسیستها در تشریح این اصل، نامی از آن به میان نیاورده و آن را نادیده گرفته اند. به نظر می رسد این مقدار از نمونه ها برای نقض اصل چهارم دیالکتیک و اثبات عدم کلیت آن کافی بوده و دیگر نیازی به طرح مثالهای دیگر نیست. ۳. آیا تکامل جامعه باید بر اساس انقلاب باشد؟

اکنون وقت آن رسیده که در باره نتیجه سوم نیز بحث وگفتگو کنیم وببینیم که آیا تکامل جوامع در طول تاریخ، بر اساس جهش و انقلاب بوده، یا اینکه برخی از آنها بر اساس انقلاب و جهش و برخی دیگر بر پایه رفورم و اصلاحات تدریجی استوار بوده است؟ پیش از آنکه در این جا از مثالهای عینی و مشهودات خارجی کمک بگیریم نخست باید متذکر شویم که، نه جهش و انقلاب در تکامل جامعه ها یک اصل عام و کلی است تا رفورمیسم را مطلقا به دست فراموشی بسپاریم، و نه رفورمیسم و اصلاحات تدریجی اصلی عام و ثابت است به گونه ای که هرگز نباید از منطق انقلاب استفاده کرد، بلکه هر کدام برای خود جا و موردی خاص داشته و هر یک در جامعه ویژه ای، مؤثر است. توضیح اینکه: جامعه ها از نظر آلایش به فساد متفاوتند، آنجا که فساد همه جانبه و فراگیر شده و جامعه از درون پوسیده و رو به ویرانی گذارده است، در این صورت گچکاری ایوان «پی شکسته» و تجدید نقش ونگار آن سود نمی بخشد، وباید با یک انقلاب بنیادین طرحی نو درافکنده و بر تمام نابسامانیها چیره گشت. استفاده از روشهای غیر انقلابی

در جوامعی که فساد در عمق وجود آنها

-----------------۳۱۴ صفحه

نفوذ کرده، سبب می شود که عناصر اصلی فساد از فرصتها وموقعیتها استفاده کرده و خود را در برابر «اصلاح طلبان» مجهز سازند و با تمسک به وسایل خنثی کننـده و بازدارنـده، خود را از خطر نجات دهند، درست بسان میکروبهای نیرومندی که در برابر استعمال تـدریجی«دارو» مصونیت پیـدا کرده و به کـار خود ادامه می دهنـد و جز بـا یـک حمله برق آسـا یـا تزریق داروهای قوی ازبین نمی رونـد، گروه ضـد انقلاب نیز به حکم اینکه در همه جا نفوذ کرده و مراکز حساس را در دست دارنـد، به آسانی می تواننـد هر طرح اصلاحی را عقیم کنند، و جز با یک حمله انقلابی از هم متلاشی نمی شوند. پیامبران بزرگ و اصلاح طلبان جهان به هنگام مواجهه بـا این گونه جـامعه هـا، پیوسته از روشـهای انقلابـی استفاده می کرده انـد، و پس از تبلیغ و تشـریح کـافی آرمانهای رهایی بخش خویش، گام به میدان جهاد می نهادند و از «انقلاب»، که منطق قدرت است، بهره می گرفتند، و نقطه عطف عظیمی در زندگی بشر پدیـد می آورندد. چرا راه دور برویم؟ ریشه های رژیم ستمشاهی در کشور ما آنچنان فاسد و گندیده شده و تحمل اوضاع واحوال به انـدازه ای بر مردم دشـوار گشـته بـود، که سامـان امـور جز بـا انقلابـی خونین و قهرآمیز انجـام پـذیر نبود و اصـلاحات سـطحی و تـدریجی در ذهن رهبران نهضت، جز تزریق یـک نوع مسکّن برای یـک مرض مهلـک تلقی نمی شـد. رؤسای این نظـام منحوس، چنانچه بر سـر کار باقی می ماندند و رهبران قیام صـرفاً به گرفتن چند تعهد از آنان و برخی عزل و نصـبها اکتفا می کردند، با ایادی شیطـانی و اهریمنی خویش، پس از فرو نشسـتن آتش قیـام، بسـرعت زحمات چنـدین ساله رجال اصـلاح طلب را به باد داده و برای آنان میراثی جز حسرت وتأثر باقی نمی گذاردند، بلکه در اولین

-----------------۳۱۵ صفحه

فرصـت چوبه هـای دار را برپـا سـاخته و زعمـای ملـت را بـه جـوخه هـای آتش می سپردنـد. لـذا در آن برهـه از زمـان، کـاری از دست«رفومیسـتها» ساخته نبود و فقط انقلاب بود که می توانست عرصه کشور را از لوث شیاطین کهنه کار بپیراید وبه آرمانهای بلند ملت جـامه تحقق بپوشانـد. ولی در عین حـال، هرگز نبایـد تصور کرد که انقلاب یک درمان کلی و همیشگی بوده و برای اصـلاح جوامع جز انقلاب نبایـد کـاری انجـام داد. زیرا در جـامعه ای که فسـاد به اعمـاق رژیم نفوذ نکرده و مراکز حسـاس، در مجموع به وسیله، رجال و شخصـیتهای مؤمن وپاکدامن اداره می شود و ضوابط والگوها، یکسره دگرگون نشده و تنها (بر اثر غفلت برخی از مسئولین) انحرافاتی در سطح جامعه پدید آمده است، در این صورت انجام برنامه های اصلاحی و بسیج نیروهای اصلاح آفرین، می توانـد به نابسامانیهـا سامـان بخشـد، و بی آنکه انقلابـی رخ داده و سیلابی از خون جـاری شود جـامعه پاکسازی گردد. مشاهـدات تـاریخی و عینی در تبـدلات جـامعه، کلیت و عمـوم اصـل انقلاب و جهش را نفی می کنـد و می رسانـد که بسیاری از تکاملهـا به صورت تـدریجی بوده است. به نمونه هایی از تحولات تـدریجی اشاره می کنیم: ۱. انتقال از مرحله کشاورزی به مرحله صـنعتی در همه جـا تـدریجی بوده است و در هیـچ جـای جهـان به شـکل دفعی صورت نپـذیرفته است. ۲. آزادی بردگـان در سـطح جهان، به صورت تـدریجی انجـام گرفته و اگر هم در برخی از کشورهـا این عمـل شـکل انقلابـی داشـته، در بسیاری از کشورهـا، به صورت تدریجی بوده و سالها طول کشیده تا انسانها ازبند اسارت

-----------------۳۱۶ صفحه

آزاد گردیده اند. ۴. هدف مارکسیستها از طرح اصل انقلاب چیست؟

مارکسیسم برای تحقق بخشیدن به آمال ونظریات خویش، و گسترش سیطره سیاسی بر جهان، یک راه بیش نمی اندیشد و آن راه جز انقلاب و زیر ورو شـدن جـامعه هـا چیز دیگری نیست. این مکتب پیوسته می گویـد: برای اینکه در سیاست اشـتباه نکنیم بـاید انقلابی باشـیم نه اصـلاح طلب، انقلابیوار کار کنیم نه رفورمیستی. مارکسـیسم برای پیاده کردن این اصل در جوامع بشـری، به دنبال

مستمسکی است که بر طبیعت حاکم باشد و او آن را به صورت اصلی مسلم در جامعه پیاده کند. از آنجا که این مکتب برای اصلاح جامعه یک راه بیشتر نمی اندیشد و آن هم انقلاب و دگرگونی بنیادی است، لذا با نگرشی کوتاه و موردی به طبیعت به اصل خاصی دست یافته و اصرار میورزد که خودی و بیگانه را قانع سازد که تغییرات سریع کیفی، پیوسته از تغییرات تدریجی کمی عبور می کند، وبه تعبیر صحیح تر، کمیتها پیوسته به تغییرات کیفی منجر می شود. روی این اصل، اظهار می دارد که در جوامعی که طبقه کارگر اسیر مظالم سرمایه داری است، تغییرات واصلاحات جزئی کوچکترین سودی ندارد، بلکه باید فاصله طبقاتی بتدریج به حد انفجار برسد و رژیم سرمایه داری را واژگون سازد و پدیده ای کاملاً جدید به نام سوسیالیسم جایگزین آن گردد. مارکسیسم با کشف این اصل، از اصول پیشین چنین نتیجه می گیرد: اصل تضاد (نخستین اصل دیالکتیک)، حرکت (اصل دوم دیالکتیک)

---------------- صفحه ۳۱۷

آفرین است و نسبت به آن نقش آفرینشگری دارد. حرکت در جامعه مایه تغییرات کمی و تفاوتهای جزئی مستمر در طول زمان است. آنگاه نوبت به اصل انقلاب و جهش می رسد، و جامعه با یک حرکت انقلابی از کمیتهای جزئی به کیفیت جدید تبدیل می گردد. به عبارت دیگر: تضاد درونی جامعه، مایه حرکت و دگرگونی آن به سوی تکامل است، ولی این دو اصل (تضاد وحرکت) هیچگاه شکل و نحوه تغییر را بیان نمی کنند طبعاً در اینجا اصل دیگری لازم است که بیانگر کیفیت انتقال جامعه از مرحله ای به مرحله دیگر بوده و با کشف آن بتوان از نحوه انتقال پرده برداشت و روشن ساخت که جامعه از طریق تبدیل کمیتها به کیفیتی خاص، به تضاد پایان می بخشد. بر این اساس، مارکسیسم انتقال از مرحله کمون اولیه به مرحله بردگی و نیز انتقال از دوران فئودالیسم به مرحله کاپیتالیسم را، از قبیل انتقال از کمّیتها به کیفیتها، آن هم به صورت انقلاب وجهش می داند و می کوشد در طبقه پرولتاریا که گرداننده چرخ ماشینها و صنایع عصر کاپیتالیسم هستند، این روحیه را به وجود آورد که هر چه زودتر به پا خیزند و جامعه را از مرحله ای به مرحله دیگر انتقال دهند و بدین گونه، هر چند در ظاهر می گوید: وقوع انقلاب و جهش امری جبری و معلول فاصله طبقاتی است و ارتباطی به اختیار و خواست انسانها ندارد، امّا عملاً بر خلاف نظریه جبری بودن تحول، گام به پیش می نهد. ۵. انقلابی که قانونمند نیست

در این جا سؤالی مطرح است که مارکسیسم هیچ گاه قادر پاسخگویی

---------------- صفحه ۳۱۸

به آن نبوده است، سؤال این است: چرا در بسیاری از نقاط جهان، با وجود گذشت قریب دویست سال، هنوز کمیتها به کیفیتها تبدیل نشده، ولی در برخی از نقاط، صرفاً در طول ده سال، چنین انقلابی رخ داده است؟! آیا این تفاوت گواه بر آن نیست که صرف وجود تضاد داخلی و فاصله طبقاتی، مایه حرکت و دگرگونی و سرانجام انقلاب و جهش نیست؟ چه بسا ممکن است میزان کمیتها به صد برابر نقاطی که در آن انقلاب رخ داده برسد ولی آب از آب تکان نخورد، و متقابلاً در نقاطی کمیتها هنوز به یک صدم نرسیده ناگهان جهش رخ دهد. اینک چند نمونه: ۱.مارکسیستها انقلاب کبیر فرانسه را انقلابی سرمایه داری می دانند، انقلابی که طبقه بورژوا را به قدرت و حکومت رساند و مایه نابودی طبقه فئودال و پیروزی نهایی و قطعی طبقه سرمایه دار گردید. انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹رخ داد، و تاکنون که فزون از ۲۰۰ سال از عمر آن می گذارد، هرگز به انقلاب سوسیالیستی منجر نگردیده است. ۲. شدیدتر از آن انقلابهای سرمایه داری انگلستان در سالهای ۱۶۴۰ و ۱۶۸۸ است که جامعه انگلیس را به مرحله سرمایه داری وارد ساخت و به نظام فئودالی پایان داد. اکنون تقریباً سه قرن از آغاز انقلاب مزبور می گذرد، و ابزار تولید پیوسته در حال رشد است، مع الوصف روابط اقتصادی (مالکیت خصوصی بر ابزار تولید) به حال خود باقی مانده و انقلاب و جهشی رخ نداده است. در عین حال در روسیه، عمر دوره سرمایه داری از دوازده سال تجاوز نکرده بود که ناگهان دوره کاپیتالیسم سرآمد وعصر

سوسیالیسم آغاز گردید! مارکسیستها می گویند: در جامعه روسیه تزاری انقلاب سرمایه داری در

------------------ صفحه ۳۱۹

سال ۱۹۰۵ به وقوع پیوسته و انقلاب سوسیالیستی در سال ۱۹۱۷ اتفاق افتاده است. بنابراین دوران سرمایه داری در روسیه ۱۲ سال بیشتر طول نکشیده است. اکنون سؤال می شود که، اگر این جهشها وانقلابها نتیجه اجتماع کمیتهای جزئی است، پس چرا در فرانسه و انگلستان پس از مرور دو یا سه قرن، انقلابی رخ نداده است، در حالیکه در منطقه دیگر پس از ۱۲ سال انقلاب شده است؟! آیا نیروی تولید فرانسه از آن زمان تا به حال، به مقداری که نیروی تولید در روسیه تزاری ظرف ۱۲ سال رشد کرده بود، رشد نکرده است؟! اگرپاسخ مثبت است، پس چرا در این کشور روابط تولید وروبنای جامعه و نظامات حقوقی وسیاسی و دینی وهنری و... بر جای خود باقی است و با هم انسجام و همبستگی دارند؟ آیا این تخلفهای عینی، گواه آن نیست که تمام این محاسبات غیر صحیح بوده و عواملی غیر از فاصله طبقاتی نیز، در این انقلابها وجهشها دست اندر کار بوده است؟ وبه اصطلاح اصل انقلاب، در جامعه ها «قانونمند» نیست. ۳. مارکسیسم معتقد است که انتقال جامعه از مرحله ای به مرحله دیگر، زمانی انجام می گیرد که جامعه در مرحله قبل به تکامل برسد، فی المثل، تا زمانی که جامعه از نظر فئودالیسم به حد کمال نرسد، هرگز به مرحله کاپیتالیسم پا نخواهد گذارد، چنانکه تا در مرحله سرمایه داری به حدّ کمال نرسد، جهشی در آن رخ نداده و به سوی سوسیالیسم انتقال نمی یابد. ولی بر خلاف این ادعا می بینیم انقلاب مارکسیستی و جهش سوسیالیستی در کشورهایی رخ داده است که هرگز در تاریخ خویش دوره ای به نام کاپیتالیسم

------------------ صفحه ۳۲۰

نداشته اند، بلکه پیش ازوقوع انقلاب، نظام فئودالی بر آنها حکومت می کرده است. مثلاً کشورهای اروپای شرقی و مجارستان و لهستان، به قول آقایان: تحول کیفی رخ داده وبه جامعه سوسیالیستی تبدیل شده اند. در حالیکه پایین بودن درجه رشد نیروی تولید، و عقب ماندگی آنها نسبت به جامعه های صنعتی اروپا و آمریکا، امری کاملاً واضح وروشن است. در نقطه مقابل، انگلستان و فرانسه و آلمان و آمریکا و کشورهای مشابه آنها سالهای درازی است که دوره سرمایه داری را طی می کنند وخبری از انقلاب سوسیالیستی در آنها نیست، در حالیکه کشورهای اروپای شرقی پیش ازطی دوره سرمایه داری به صورت جنین نارسی به مقام سوسیالیسم نائل آمدند و روابط عالی و مترقی تولید سوسیالیستی بر آنها حکومت کرد. ۴. انقلاب چین نیز، محاسبات و پیش بینیهای مارکسیسم را باطل ساخت. زیرا این کشور به تصدیق جامعه شناسان مارکسیست، در سال ۱۹۴۸ نیمه فئودال بوده است، مع الوصف انقلاب سوسیالیستی را پذیرفته و در انتظار رسیدن دوره سرمایه داری نمانده است. این تخلفها حاکی است که انتقال جهشی و انقلابی از آثار مستقیم تضاد داخلی نیست، بلکه این نوع تضادها صرفاً زمینه را برای انقلاب آماده می سازد و در کنار آن، عوامل دیگری لازم است که به تضاد داخلی ضمیمه شده و به انقلاب تحقق بخشد. از این بیان، میزان صحت گفتار «مارکس» درباره دگرگونی رژیمها بخوبی روشن می گردد، آنجا که می گوید: «هیچ رژیم اجتماعی پیش از آنکه کلیه نیروهای تولید، تکامل یابد از میان نمی رود، وروابط تولید نوین و عالیتر

------------------ صفحه ۳۲۱

هرگز پیش از آنکه شرایط وجود آنها در بطن خود جامعه کهن پخته نشود، به میان نمی آیند».(۱) با توجه به این موارد می توان گفت که اصل مزبور، در هیچ یک از دو طرف قضیه اصالت ندارد. از یک سو آنجا که تکامل و رشد وسایل تولید مانند آمریکا و انگلستان به حدّ عالی رسیده انقلابی رخ نداده است، و از سوی دیگر آنجا که هنوز دوره سرمایه داری فرا نرسیده یا سرمایه داری دوره طفولیت خود را می گذرانید، انقلاب رخ داده و روابط را دگرگون ساخته است! غیب گویی مارکس!

غیبگویی به صورت کلی گویی کار آسانی است و افراد هوشمند گاه یک رشته مسائل کلی را پیش بینی می کنند و پیش بینی

هایشان درست درمی آید. ولی مارکس به این نوع کلی گویی اکتفا نکرده بلکه گام را فراتر نهاده، انگشت روی جزئیات گذارده و صریحاً اعلام کرده بود که انقلابهای سوسیالیستی در کشورهای انگلستان و فرانسه و خصوصاً آلمان زودتر از جاهای دیگر رخ می دهد. انگلس می گفت: اکنون پرولتاریا در انگلستان اکثریت مردم را تشکیل می دهد (۲) نیروی تولید سرمایه داری در انگلستان با روابط تولید سرمایه داری به حال تضاد درآمده، ومبارزه طبقاتی میان پرولتاریا و سرمایه داران به اوج شدت خود رسیده است.(۳)

---

۱ . ماتریالیسم دیالکتیک، استالین، ص ۴۶ به نقل از: مارکس، منتخبات، ج۱، ص ۲۶۹. ۲ . اصول کمونیسم، مسئله ۶. ۳ . درسهایی درباره مارکسیسم، ص ۱۷۵، به نقل از سوسیالیسم ایده آلیستی.

--- ۳۲۲ صفحه

اما متأسفانه حدود یک قرن ونیم از این غیبگویی می گذرد و هنوز اثری از انقلاب کارگری در این کشورها خبری نیست!این مطلب می رساند که مارکسیسم در داوری خود به یک رشته امور ذهنی وخیالات واهی تکیه کرده و عجولانه به غیبگویی پرداخته است. انگلس می گوید: طبقه کارگر انگلستان اکثریت جامعه را تشکیل می دهد و این کشور آخرین مراحل سرمایه داری را طی می کند وجامعه فرانسه وآلمان به انقلاب سوسیالیستی بسیار نزدیک هستند. اکنون باید از همکار صمیمی مارکس پرسید: چه شد که این تضاد، با وجود گذشت متجاوز از صد سال، هنوز حل نشده است وکارگر انگلیسی با خیال آرام در کارخانه کار می کند، ولی کشور روسیه که ۱۲ سال قبل از انقلاب سوسیالیستی در نظام فئودالی به سر می برد، ناگهان با یک خیزش تاریخی! نظام فئودالی (۱) آمیخته به نیمه سرمایه داری را درهم کوبید ونظام برتر!!! وعالی سوسیالیسم را پذیرفت؟ آفرین بر این بینش، و آفرین بر این دید واقع بین! ۶. تجدید نظر طلبان

تحقق انقلاب مارکسیستی در یکی ازکشورهای عقب مانده از نظر صنعتی، و ثبات وضع در پیشرفته ترین کشورهای اروپایی و آمریکایی که از نظر کار وکارگر پیشرفته ترین کشورهای جهان به حساب می آیند، سبب شد که گروهی از مارکسیستها از جوهر وحقیقت مارکسیسم عدول کنند و مکتبی را با

---

۱ . در زمان انقلاب اکتبر سال (۱۹۱۷ میلادی) ۸۵٪ جمعیت روسیه روستایی بودند.

--- ۳۲۳ صفحه

پوسته دیرینه به جهان عرضه بدارند و در گسترش آن بکوشند. ما از میان تجدید نظرهای آنان تنها دو مورد را یادآور می شویم و موارد دیگر را به وقت دیگر موکول می کنیم. ۱. مارکسیسم معتقد بود که انقلاب در همه جا باید انقلاب کارگری باشد و انقلاب دهقانی که مربوط به عصر پیش از سرمایه داری است نمی تواند دالان سوسیالیسم باشد، ولی در انقلاب روسیه انقلاب، انقلاب دهقانی بود و پرولترها نقش بنیادی نداشتند، فقط می توانستند با طبقه دهقان، که ۸۵٪ جمعیت زحمتکش روسیه را تشکیل می داد، همگام گردند. از این جهت لنین درباره انقلاب روسیه چنین نوشت: جهش واقعی انقلاب روسیه هنگامی براستی آغاز خواهد شد که توده دهقان همگام با پرولترها یک نقش انقلابی فعال ایفا کند. این حقیقت را فیلسوف مشهور روسی، نیکلا بروبائف، در فاصله بین دو جنگ جهانی به طور روشن یادآور شده است. و می گوید: روسی شدن مکتب مارکس به این نتیجه منتهی می شود که علیرغم گفته «مارکس»، انقلاب بایستی به جای آنکه در کشورهای صنعتی دارای طبقه پرولتر قدرتمند رخ دهد، در کشورهای عقب مانده زراعتی با اکثریت روستایی انجام شود. طبقه دهقان، از نظر مارکس، ارتجاعی شمرده می شد، لیکن اکنون آن را به یک طبقه انقلابی تبدیل می کنند، تا انقلاب اشتراکی نه در آمریکا و انگلستان و فرانسه، بلکه در بلغارستان و رومانی ومجارستان و شاید در چین و هند صورت گیرد ، و بدین ترتیب مکتب مارکس بکلی دگوگون می شود. ۲. اصول چهارگانه دیالکتیک به کلیه

مارکسیستها آموخت که تضادهای

--------------- ۳۲۴ صفحه

اقتصادی در درون جامعه مایه انفجار بوده و روزی خود جامعه بی آنکه انقلابی راتدارک ببینیم، به صورت جهشی از مرحله ای به مرحله دیگر منقلب می شود. ولی انقلاب روسیه، با وجود ظاهر مارکسیستی خویش، بر تمام این اندیشه ها خط بطلان کشید، و اختیار لنینی جای خود را به جبر مارکسی داد. اگرمارکس از جهش ناگهانی پرولتری به عنوان مظهر حرکت تاریخ دم می زد، لنین و پس از وی استالین لزوم یک کوشش فوری و سازمان یافته را برای ایجاد شعور سوسیالیستی در جنبش کارگری، شدیداً مورد توجه وتأکید قرار داده اند. جبر مارکس ; که حرکت جامعه را یک حرکت صد در صد طبیعی و قهری می داند، بی آنکه به دعوت کارگران به جنبش و انقلاب نیازی باشد ـ مبدل به اقدامات سیاسی شد، و تبلیغات مارکسیستی به اشکال گوناگون، انقلاب جبری را به قیام اختیاری مبدل ساخت. سرانجام مکتبی که اساساً جنبه اقتصادی داشته و فلسفه آن نیز مقدمتاً اقتصادی بود، رنگ سیاسی به خود گرفت و انقلابها همگی به صورت مداخله عوامل خارجی و تدارک دیده در آمد و در نتیجه مارکسیستها را به دو گروه «تجدید نظر طلب و تعدیل کننده مکتب» که در رأس آنها لنین و پس از آنها استالین قرار داشت، و «متعصب و غیر منعطف» که در رأس آنها «تروتسکی» بود تقسیم کرد وعملاً مارکسیسم بکلی مسخ و دگرگون گردید و از آن جز پوسته ای باقی نماند.

پایان بحث از اصل چهارم دیالکتیک

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در

نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی

اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹